

DIALECTICA DE LO CONCRETO

KAREL KOSÍK

DIALECTICA DE LO CONCRETO

(Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)

KAREL KOSÍK

DIALECTICA DE LO CONCRETO

(Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)

VERSION AL ESPAÑOL Y PROLOGO DE
ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ

EDITORIAL GRIJALBO, S. A.
MEXICO, D. F.
1967

DIALECTICA DE LO CONCRETO
(Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)
de KAREL KOSÍK

Título de la edición original en checo:
DIALEKTIKA KONKRETNIHO
(Studie o problematice cloveka a sveta)

Versión al español de Adolfo Sánchez Vázquez, de la edición de Valentino Bompiani, Milán, Italia, 1965.

D. R. © 1967, sobre la versión en español por
EDITORIAL GRIJALBO S. A., avenida de las
Granjas, 82, México, 16, D. F.

PRIMERA EDICION EN ESPAÑOL



IMPRESO EN MEXICO
PRINTED IN MEXICO

Indice

IV PRAXIS Y TOTALIDAD

Prólogo
por
ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ

Este libro que hoy ofrecemos a los lectores de habla española pronto ocupará un lugar insustituible en la bibliografía marxista en nuestra lengua y un puesto eminente entre la producción filosófica que circula en nuestros medios. Por supuesto, no haríamos esta afirmación si no estuviéramos persuadidos de los elevados méritos que, desde diversos ángulos, muestra esta obra.

Pero antes de referirnos a algunos de ellos y, en particular, al clima filosófico en que se sitúan, trataremos de presentar en pocas líneas a su autor, poco conocido hasta ahora por los lectores hispanoamericanos. Karel Kosík es un joven filósofo checo, nacido en Praga en 1926. Como militante del Partido Comunista de Checoslovaquia participó activamente en la lucha clandestina contra el nazismo. Después de liberado su país, hizo estudios filosóficos en Moscú y Leningrado (entre 1947 y 1949). En 1956 se da a conocer con un artículo sobre Hegel en una discusión sobre la filosofía marxista y suscita, a su vez, agudas objeciones. En 1958 publica un volumen de carácter histórico: La democracia radical checa. *Más tarde (en 1960) participa en el Coloquio Internacional de Royaumont sobre la dialéctica, con una intervención que hoy constituye el primer capítulo del presente libro, y que fue publicada originariamente en la revista italiana* Aut Aut, *en 1961. En 1963 asiste al XIII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en México, donde presenta una importante comunicación: "¿Wer ist der Mensch?", en la que concentra algunas ideas fundamentales expuestas ya en su libro* Dialektika konkrétniho *(Dialéctica de lo concreto), que ese mismo año había*

aparecido en su lengua original en Praga, provocando un enorme interés y acalorados comentarios no sólo entre los filósofos checos, sino, en general, en los medios intelectuales praguenses más diversos. Posteriormente, en 1964, participa en un coloquio del Instituto Gramsci, de Roma, donde da a conocer una brillante ponencia titulada "Dialéctica de la moral y moral de la dialéctica", y pronuncia una conferencia sobre "La razón y la historia" en la Universidad de Milán.

La presente obra es hasta ahora su trabajo fundamental. Ha sido vertida al italiano, en 1965 (Bompiani, Milán), y acaba de aparecer en alemán (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main). Nuestra versión se basa en la edición italiana, pero hemos tenido presente también la alemana, de la cual hemos tomado nota sobre todo en relación con algunas ligeras modificaciones introducidas por el autor.

A Karel Kosík tuvimos la oportunidad de conocerlo filosófica y personalmente durante el citado Congreso Internacional de Filosofía, celebrado aquí. Desde el primer momento nos produjo en todos los sentidos la más grata impresión. De aquel mar de delegados que trataban de afirmar su personalidad con sus fugaces intervenciones o, al menos, con la tarjeta blanca que desde una de sus solapas nos hacían saber su nombre y su nacionalidad, queda con el tiempo el recuerdo de algunas comunicaciones, bastantes contactos personales y unos cuantos nombres. Entre ellos, para nosotros, el de Karel Kosík. No conocíamos hasta entonces al hombre ni a su obra. Cuando él mismo nos habló de ella —o más exactamente, cuando nos la expuso— mientras nosotros teníamos ya en las manos el ejemplar en checo de su Dialéctica de lo concreto *que nos acababa de entregar, nos dimos cuenta que aquel delegado al Congreso, de aire juvenil y aspecto no muy intelectual, que en francés o ruso me exponía las tesis principales de su libro, y que respondía con vivacidad y firmeza a mis dudas u objeciones, era un pensador marxista eminente en el que se conjugaban de un modo peculiar la hondura de su pensamiento,*

la originalidad de éste y la brillantez de su exposición. Bastó este conocimiento informal del contenido esencial de su libro y el intercambio de ideas a que dio lugar entre nosotros, para que recomendáramos con vivo interés a la Editorial Grijalbo su publicación en español. Cuando dos años después tuvimos ocasión de leer totalmente la obra en su versión italiana, comprendimos que no nos habíamos excedido en nuestra estimación inicial. Estábamos, efectivamente, ante una de las obras más ricas en pensamiento, más sugerentes y atractivas que conocíamos en la literatura marxista.

El pensamiento de Kosík ha suscitado ya críticas muy positivas, de las que son testimonio, por ejemplo, las de Lubomir Sochor (en la revista Crítica marxista, *Roma, 1, 1964) y Francisco Fernández Santos (en su obra* Historia y filosofía, *Madrid, 1966). A éstas hay que agregar las aparecidas en su propia patria, a las que hacíamos referencia anteriormente, y que llevaron en un análisis general del trabajo ideológico a prevenir celosamente contra el encumbramiento exagerado de Kosík, aunque sin desconocer —según se decía en él— los méritos de su libro.*

Pero asomémonos ya al pensamiento de nuestro autor. Este se inscribe en el movimiento antidogmático y renovador del marxismo que, con diferente fortuna e ímpetu, se registra en el campo marxista desde 1956; es decir, a partir del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Dicho movimiento se desarrolla sobre una doble base —que se muestra muy acusadamente en Kosík—: a) *vuelta al verdadero Marx, una vez despojado de los mitos, esquematismo y limitaciones a que fue sometido durante años por una concepción dogmática del marxismo, y* b) *análisis de nuevas ideas y realidades, producidas en nuestro tiempo, que Marx, por tanto, no pudo conocer, y que no pueden ser ignoradas por un marxismo vivo y creador. Este movimiento se ha visto sujeto, en más de una ocasión, a falsas concepciones que, aun procediendo de visiones en parte opuestas, desembocan en un resultado común:*

presentar el mencionado esfuerzo renovador y creador como algo extraño al marxismo. Y así ha sucedido en más de una ocasión con Kosík. En unos casos, no se acepta como marxista una posición que araiga en las fuentes mismas o que somete a análisis temas —nuevos o viejos— que escapan a una mirada dogmática. En otros casos, se interpreta ese esfuerzo renovador y crítico como un desvanecimiento de la línea divisoria entre el marxismo y lo que ya es ajeno —cuando no opuesto— a él. Es lo que sucede cuando a Kosík se le pone en compañía de filósofos que no pasan de ser simples —aunque relumbrantes— merodeadores del marxismo, con los que se puede andar en ciertos momentos "juntos, pero no revueltos".

Entre las cuestiones que Kosík rescata para una temática marxista, en la que hasta ahora casi no habían encontrado acomodo, está la del "mundo de la pseudoconcreción", es decir, el mundo de la praxis fetichizada, unilateral, en el que los hombres y las cosas son objeto de manipulación. Se trata del mundo de la vida cotidiana de los individuos en las condiciones propias de la división capitalista del trabajo, de la división de la sociedad en clases. A él se halla ligada una visión peculiar de las cosas (la falsa conciencia, el realismo ingenuo, la ideología). Este mundo tiene que ser destruido para que el conocimiento verdadero pueda captar la realidad. La dialéctica, ligada a una praxis verdadera, revolucionaria, es la que permite ese conocimiento verdadero o reproducción espiritual de la realidad. Kosík aborda así cuestiones tocadas en nuestros días por un sector de la filosofía idealista, que al analizarlas no ha hecho sino mistificar problemas vivos de la realidad humana y social. A luz de los conceptos más fecundos del marxismo —los de dialéctica y práctica— Kosík desentraña su verdad. Con ello, no sólo integra en el marxismo una temática que por haber sido impuesta por la propia realidad (la de la cosificación, enajenación y falsa conciencia de los individuos en la vida cotidiana) reclama nuestro análisis, sino que toma viejas cuestiones, como la del conocimiento, y les da un sesgo,

aparentemente nuevo, pero fiel —dentro de su rico despliegue teórico— a las fuentes más vivas del marxismo. Kosík plantea, en efecto, un problema filosófico fundamental, y fundamental también para el marxismo, como es el del conocimiento, y después de despojarlo de las capas de simplicidad y obviedad que los manuales al uso habían acumulado en torno a él, nos lo presenta en su verdadera y original faz marxista; es decir, en toda su riqueza. Pues, pese a que Marx, desde su Tesis I sobre Feuerbach *había delimitado claramente su posición frente a un activismo idealista y frente a un pasivismo materialista, la teoría marxista del conocimiento en boga durante años (el conocimiento como reflejo de la realidad) no hacía sino retrotraernos a posiciones que el propio Marx ya había superado. Kosík afirma que el conocimiento no es contemplación, entendiendo por ésta la reproducción o el reflejo inmediato de las cosas. Pero el concepto de conocimiento como reproducción —desligado del elemento de actividad, de creación humana, tan firmemente subrayado por Marx— no es propiamente dialéctico-materialista, pues el hombre sólo conoce —dice Kosík justamente— en cuanto crea la realidad humano-social. La categoría que le permite a él rechazar una concepción gnoseológica simplista y devolver su riqueza a la teoría materialista del conocimiento es —volviendo de nuevo a Marx —la categoría de praxis.*

Otra de las categorías marxistas a las que Kosík insufla nueva vida, en estrecha relación con lo anterior, es la de totalidad, o más exactamente, de acuerdo con su expresión, la de "totalidad concreta". Tomando en cuenta los usos y abusos que hoy se hacen, en todos los órdenes, de los conceptos de "totalidad", "estructura" o "todo estructurado", la aportación de Kosík, en este punto, es sumamente valiosa. A las concepciones actuales de la totalidad —falsa o vacía— o a las ideas escolásticas acerca de ella, Kosík opone una concepción dialéctica que le rinde granados frutos cuando la aplica a la realidad social, particularmente a las relaciones entre el hombre y el

sistema. Algunos marxistas de nuestros días, influidos evidentemente por cierto estructuralismo, toman tan al pie de la letra algunas afirmaciones de Marx en El Capital *que disuelven al hombre concreto en el sistema. Kosík, por su cuenta, y al margen de esa lectura estructuralista de* El Capital, *explica claramente las relaciones entre estructura social y praxis y, sobre todo, demuestra que el hombre concreto no puede ser reducido al sistema. La reducción del hombre a una parte del sistema (como* homo oeconomicus) *lejos de ser propia de Marx es lo más opuesto a él. Esa reducción es propia, en cambio, de una concepción de la realidad social (nos advierte Kosík): la de la economía clásica, y responde, a su vez, a una realidad social determinada: la cosificación de las relaciones humanas bajo el capitalismo. Pero el hombre concreto —afirma Kosík con razón— se halla por encima del sistema y no puede ser reducido a él.*

En algunas cuestiones capitales para el marxismo, la presente obra arroja una viva luz. Sabido es cuánta oscuridad y deformación se han acumulado en el materialismo histórico —no sólo fuera del marxismo, sino, en ocasiones, en nombre de él— sobre el verdadero papel de la economía. Kosík contribuye a poner las cosas en claro partiendo de la distinción marxista esencial entre estructura económica y factor económico, distinción que corresponde, a su vez, a la que nosotros subrayamos en otro lugar (cf. nuestra Filosofía de la praxis, *Ed. Grijalbo) entre papel determinante y papel principal de lo económico. Kosík aclara que la estructura económica —y no un supuesto "factor económico" (concepto sociológico vulgar, extraño al marxismo)— constituye la clave de la concepción materialista de la historia. La distinción citada le sirve, a su vez, tanto para rechazar todo reduccionismo (del arte por ejemplo) a lo económico, como para fundamentar el primado de la economía.*

Kosík se ocupa en dos ocasiones, a lo largo de su libro, del arte. Y en las dos enriquece el tema. Una vez lo hace en

relación con el problema anterior: al rechazar la reducción —de origen plejanoviano— del arte a las condiciones sociales (búsqueda de su "equivalente social"), y otra, al abordar —en un terreno distinto del gnoseológico en el que lo abordó Lenin— la dialéctica de lo absoluto y lo relativo. Frente a una concepción historicista de las relaciones entre obra de arte y situación dada, Kosík aborda la cuestión de cómo y porqué sobrevive aquélla a su época. En esta vital cuestión —que Marx planteó dejando en suspenso la solución— Kosík nos ofrece una de las respuestas más esclarecedoras que conocemos. También al examinar el problema de las relaciones entre lo genéricamente humano y la realidad humana históricamente dada, el análisis de la dialéctica de lo absoluto y lo relativo prueba su fecundidad.

Entre las cuestiones abordadas por Kosík resulta muy sugestiva la referente a la significación de la problemática de El Capital. *Después de rechazar una serie de interpretaciones de esta obra que, a juicio suyo, no nos revelan su sentido, Kosík nos ofrece su propia interpretación. Con este motivo, se detiene en el problema de la formación intelectual de Marx y examina críticamente algunas de las manifestaciones de la amplia literatura escrita en los últimos años sobre esta cuestión. Examina especialmente el modelo de su evolución como paso de la filosofía a la ciencia, y, por tanto, aborda el problema de la abolición de la filosofía o paso de ésta a la no filosofía, aunque esa fase final se conciba (H. Marcuse) como una teoría dialéctica de la sociedad. En contraste con las interpretaciones antes citadas,* El Capital *constituye para Kosík la odisea de la praxis histórica concreta, es decir, del movimiento real del mundo capitalista producido por los hombres mismos. Pero esta praxis desemboca necesariamente en la toma de conciencia de ella y en la acción práctico-revolucionaria fundada en esa toma de conciencia. De ahí la unidad de la obra, subrayada por Kosík, entre su comienzo (análisis de la mercancía) y su final inconcluso (capítulo sobre las clases). Este análisis*

de El Capital, *a nuestro juicio, responde claramente a la concepción del marxismo como filosofía de la praxis, ya que:* a) *integra la teoría (el análisis científico) en la praxis revolucionaria, y* b) *basa esta praxis en el conocimiento de la praxis histórica y del movimiento real de la sociedad. Las interpretaciones de* El Capital, *que dejan a un lado este momento de la praxis —como hemos sostenido firmemente en nuestra* Filosofía de la praxis—, *no pueden dar razón del verdadero sentido de su problemática. Por haberlo tenido presente, Kosík pone este sentido ante nuestra mirada.*

Esta caracterización de El Capital *le permite a Kosík responder a la cuestión tan debatida en nuestros días (cf. los trabajos de L. Althusser y M. Godelier, entre otros) del sentido mismo del pensamiento de la madurez de Marx. Considerado el proceso de su evolución intelectual, ¿estamos ante el paso de la filosofía a la economía, o también, de la filosofía a la ciencia? Si la pregunta apunta a una respuesta que entienda esa economía o ciencia como el abandono total de la filosofía, el planteamiento es falso, ya que Marx —como subraya con justeza Kosík— no abandona nunca la problemática filosófica implícita en conceptos de los* Manuscritos de 1844 *como los de "enajenación", "cosificación", "totalidad", "sujeto-objeto", etc. En apoyo de ello, Kosík se atiene, sobre todo, no a los trabajos de juventud de Marx, sino a sus obras de madurez y, particularmente, a textos preparatorios de* El Capital, *como son los* Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie. *Kosík demuestra que las categorías económicas son incomprensibles si no se ven como expresión de una actividdd subjetiva de los hombres y de sus relaciones sociales, lo que entraña un conocimiento del ser del hombre. Podría parecer, a una mirada superficial, que esto significa, por parte de Kosík, una recaída en un nuevo antropologismo. Pero lo que él nos propone es una "ontología del hombre" (o examen del "problema del hombre en la totalidad del mundo"), y no una antropología*

o "filosofía del hombre" (o complemento ético o existencial del marxismo).

La filosofía materialista es para Kosík la última, no superada históricamente, ontología del hombre, cuyo objeto es la especifidad del hombre. Esta la halla, con Marx, en el trabajo, en la actividad objetiva en que se funda el tiempo mismo como dimensión de su ser. En cuanto que en esa actividad objetiva el hombre crea su realidad, el trabajo tiene un sentido ontológico o filosófico. Pero el trabajo es una forma de praxis, y la praxis es propiamente la esfera del ser humano. Sin praxis no hay realidad humana, y sin ella no hay tampoco conocimiento del mundo.

Al postular una ontología del hombre, Kosík se pronuncia contra una antropología filosófica que sitúe al hombre en el centro de la problemática (concepción de la realidad del hombre como subjetividad y de la realidad del mundo como proyección de esta subjetividad). Pero la respuesta a esta antropología filosófica no es para Kosík la concepción cientifista y naturalista del mundo sin *el hombre. Puede aceptarse esta concepción, característica de la ciencia moderna de la naturaleza, en cuanto que es una de las vías de acceso a la realidad, pero la realidad es incompleta sin el hombre.*

En suma, Kosík se opone a una concepción antropológica que haga del mundo una proyección humana o vea en la naturaleza una "categoría social". A este respecto nos advierte que aunque el conocimiento de la naturaleza y la industria se hallan condicionados socialmente, la existencia del mundo natural es independiente del hombre y su conciencia. La posición de Kosík no tiene nada que ver, por tanto, con las interpretaciones subjetivistas, antropológicas, que a veces tratan de anexionarse incluso el marxismo. Pero el mundo sin el hombre no es toda la realidad. En la totalidad de lo real está el hombre habitando la naturaleza y la historia en las que él se realiza, con su praxis, como ser ontocreador. La praxis, lejos de recluir al hombre en su subjetividad, es la vía para superarla,

pues en ella crea la realidad humana que hace posible su apertura al ser, la comprensión de la realidad en general. Por ello, dice Kosík, el hombre es un ser antropocósmico.

A la luz de esta caracterización general de la obra de Kosík, de algunos de sus temas fundamentales y de su posición filosófica, podemos reafirmar lo que decíamos al comienzo: su Dialéctica de lo concreto *se inscribe en un esfuerzo de renovación y enriquecimiento del marxismo que entraña, a su vez, una vuelta fecunda a sus fuentes, pero entendidas éstas no como suelen entenderlas en nuestros días algunos abanderados de la renovación del marxismo, es decir, como una vuelta casi exclusiva al "joven Marx". De la vuelta al marxismo ya maduro —particularmente al de los* Grundrisse *y* El Capital— *sale afirmado aquél —en manos de Kosík—, frente a toda concepción subjetivista, antropológica o a todo complemento existencialista de él. Pero también sale fortalecido frente a toda concepción naturalista o cientifista que, al oponerse con razón a una concepción un tanto ideológica, no científica —"ética" o "humanista" en el sentido filosófico-antropológico—, recae en un nuevo cientifismo u objetivismo, más sutil, más refinado, mejor armado conceptualmente, pero cientifismo y objetivismo al fin.*

Esta posición de Kosík, que se mueve entre el Scila y Caribdis de las interpretaciones subjetivistas y objetivistas del marxismo, es la que le permite en la presente obra abordar nuevas cuestiones, tratar otras, tantas veces tocadas, con el sesgo nuevo que cobran al acercarnos a su raíz, y, finalmente, es lo que le permite dar al tratamiento de ellas ese aire fresco y juvenil de quien deja a un lado los caminos trillados para buscar en las cuestiones fundamentales el camino real.

México, D. F., junio de 1967.

Prólogo a la edición checa

Las ideas fundamentales de este trabajo fueron expuestas en dos conferencias, en 1960. La primera fue pronunciada durante el Coloquio filosófico internacional sobre dialéctica, celebrado en septiembre de 1960 en Royaumont (Francia), y su texto fue publicado en mayo de 1961 en la revista italiana *Aut-Aut.* La segunda, titulada "Problemas filosóficos de la estructura y el sistema", fue pronunciada en el curso de los debates de la Conferencia nacional de Checoslovaquia sobre cuestiones de la lingüística marxista, que tuvo lugar en diciembre de 1960 en Liblice y su texto apareció en el volumen publicado por la Academia Checoslovaca de Ciencias en el que se recogían los materiales de dicha conferencia.

El libro se halla dividido en cuatro capítulos, pero constituye un todo único. Los distintos problemas que se abordan en él se relacionan entre sí, y sólo su mutuo esclarecimiento expresa la concepción fundamental de la obra. Por esta razón, no puede entenderse por ejemplo el segundo capítulo ("Economía y filosofía") aisladamente, o en lo esencial, como una crítica de diversas opiniones, ya que enlaza con el capítulo tercero ("Filosofía y economía") en el que se ofrece una solución positiva. En la crítica de otras ideas y teorías nos hemos esforzado siempre por presentar una solución positiva a los problemas, desde determinado aspecto.

Aprovecho la presente oportunidad para expresar mi agradecimiento al director y a los miembros del Instituto de Filosofía de la Academia Checoslovaca de Ciencias por la cordial ayuda que me han prestado.

KAREL KOSÍK.

Praga, diciembre de 1961

Nota del autor para la segunda edición

Con excepción de algunos conceptos que hemos tratado de precisar aún más, y de algunas correcciones de estilo, esta segunda edición se publica sin modificaciones.

Praga, septiembre de 1964.

I

DIALECTICA DE LA TOTALIDAD CONCRETA

El mundo de la pseudoconcreción y su destrucción

La dialéctica trata de la "cosa misma". Pero la "cosa misma" no se manifiesta inmediatamente al hombre. Para captarla se requiere no sólo hacer un esfuerzo, sino también dar un rodeo. Por esta razón, el pensamiento dialéctico distingue entre representación y concepto de las cosas, y por ello entiende no sólo dos formas y grados de *conocimiento* de la realidad, sino dos cualidades de la *praxis* humana. La actitud que el hombre adopta primaria e inmediatamente hacia la realidad no es la de un sujeto abstracto cognoscente, o la de una mente pensante que enfoca la realidad de un modo especulativo, sino la de un ser que actúa objetiva y prácticamente, la de un individuo histórico que despliega su actividad práctica con respecto a la naturaleza y los hombres y persigue la realización de sus fines e intereses dentro de un conjunto determinado de relaciones sociales. Así, pues, la realidad no se presenta originariamente al hombre en forma de objeto de intuición, de análisis y comprensión teórica —cuyo polo complementario y opuesto sea precisamente el sujeto abstracto cognoscente que existe fuera del mundo y aislado de él—; se presenta como el campo en que se ejerce su actividad práctico-sensible y sobre cuya base surge la intuición práctica inmediata de la realidad. En la relación práctico-utilitaria con las cosas, en la cual la realidad se manifiesta como un mundo de medios, fines, instrumentos, exigencias y esfuerzos para satisfacerla, el individuo "en situación" se crea sus propias representaciones de las cosas y elabora todo un sistema corre-

lativo de conceptos con el que capta y fija el aspecto fenoménico de la realidad.

Sin embargo, la "existencia real" y las formas fenoménicas de la realidad —que se reproducen inmediatamente en la mente de quienes despliegan una praxis histórica determinada, como conjunto de representaciones o categorías del "pensamiento ordinario" (que sólo por un "hábito bárbaro" se consideran conceptos)— son distintas y con frecuencia absolutamente contradictorias respecto de la ley del fenómeno, de la *estructura* de la cosa, o del núcleo interno *esencial* y su concepto correspondiente. Los hombres usan el dinero y realizan con él las transacciones más complicadas sin saber ni estar obligados a saber *qué* es el dinero. La práctica utilitaria inmediata y el sentido común correspondiente ponen a los hombres en condiciones de orientarse en el mundo, de familiarizarse con las cosas y manejarlas, pero no les proporciona una *comprensión* de las cosas y de la realidad. Por esta razón, Marx pudo escribir que en el mundo de las formas fenoménicas, sustraídas a su concatenación interna y completamente incomprensibles en este aislamiento, quienes determinan efectivamente las condiciones sociales se encuentran a sus anchas, como el pez en el agua. Para ellos no hay nada de misterioso en lo que es internamente contradictorio, y su juicio no se escandaliza lo más mínimo ante la inversión de lo racional y lo irracional. La actividad práctica a que se hace referencia en este contexto es una praxis históricamente determinada y unilateral, es la praxis fragmentaria de los individuos, basada en la división social del trabajo, en la división de la sociedad en clases y, en la creciente jerarquización de las posiciones sociales que de ella deriva. En esta praxis, se forma tanto el ambiente material determinado del individuo histórico como la atmósfera espiritual en la que la apariencia superficial de la realidad se fija como el mundo de la supuesta intimidad, de la confianza y familiaridad, en el que

el hombre se mueve "naturalmente" y con el cual tiene algo que hacer cada día.

El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez y evidencia penetra en la conciencia de los individuos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural, forma el mundo de la pseudoconcreción. A él pertenecen:

— el mundo de los fenómenos externos, que se desarrollan en la superficie de los procesos realmente esenciales;

— el mundo del traficar y el manipular, es decir, de la praxis fetichizada de los hombres que no coincide con la praxis crítica y revolucionaria de la humanidad;

— el mundo de las representaciones comunes, que son una proyección de los fenómenos externos en la conciencia de los hombres, producto de la práctica fetichizada y forma ideológica de su movimiento;

— el mundo de los objetos fijados, que dan la impresión de ser condiciones naturales, y no son inmediatamente reconocidos como resultado de la actividad social de los hombres.

El mundo de la pseudoconcreción es un claroscuro de verdad y engaño. Su elemento propio es el doble sentido. El fenómeno muestra la esencia y, al mismo tiempo, la oculta. La esencia se manifiesta en el fenómeno, pero sólo de manera inadecuada, parcialmente, en algunas de sus facetas y ciertos aspectos. El fenómeno indica algo que no es él mismo, y existe solamente gracias a su contrario. La esencia no se da inmediatamente; es mediatizada por el fenómeno y se muestra, por tanto, en algo distinto de lo que es. La esencia se manifiesta en el fenómeno. Su manifestación en éste revela su movimiento y demuestra que la esencia no es inerte y pasiva. Pero, igualmente, el fenómeno revela la esencia. La manifestación de la esencia es la actividad del fenómeno.

El mundo fenoménico tiene su estructura, su propio orden y su propia legalidad que puede ser revelada y descrita. Pero la

estructura de este mundo fenoménico no capta aún la relación entre él mismo y la esencia. Si la esencia no se manifestase en absoluto en los fenómenos, el mundo de la realidad se distinguiría de modo radical y esencial del mundo fenoménico: en tal caso, el mundo de la realidad sería para el hombre "el otro mundo" (platonismo, cristianismo), y el único mundo al alcance del hombre sería el mundo de los fenómenos. Pero el mundo fenoménico no es algo independiente y absoluto: los fenómenos se convierten en mundo fenoménico en conexión con la esencia. El fenómeno no es radicalmente distinto de la esencia, y la esencia no es una realidad de orden distinto a la del fenómeno. Si así fuese, el fenómeno no tendría ningún vínculo interno con la esencia, no podría manifestarla y, al mismo tiempo, ocultarla; la relación entre ambos sería mutuamente externa e indiferente. Captar el fenómeno de una determinada cosa significa indagar y describir cómo se manifiesta esta cosa en dicho fenómeno, y también cómo se oculta al mismo tiempo. La comprensión del fenómeno marca el *acceso* a la esencia. Sin el fenómeno, sin su manifestación y revelación, la esencia sería inaccesible. En el mundo de la pseudoconcreción el lado fenoménico de la cosa, en el que ésta se manifiesta y oculta, es considerado como la esencia misma, y la diferencia entre fenómeno y esencia *desaparece*. ¿Es, pues, la diferencia entre fenómeno y esencia una diferencia entre lo real y lo irreal, o entre dos órdenes diversos de la realidad? ¿Es la esencia más real que el fenómeno? La realidad es la unidad del fenómeno y la esencia. Por esto, la esencia puede ser tan irreal como el fenómeno, y éste tan irreal como la esencia *en el caso de que* se presenten aislados y, en este aislamiento, sean considerados como la única o "auténtica" realidad.

El fenómeno es, por tanto, algo que, a diferencia de la esencia, oculta, se manifiesta inmediatamente, primero y con más frecuencia. Pero ¿por qué la "cosa misma", la estructura de la cosa, no se manifiesta inmediata y directamente?; ¿por

qué requiere esfuerzos y rodeos para captarla?; ¿por qué la "cosa misma" se oculta a la percepción inmediata? ¿De qué género de ocultación se trata? Tal ocultación no puede ser absoluta: si el hombre, en general, *busca* la estructura de las cosas y quiere escrutar la cosa "misma", para que pueda descubrir la esencia oculta o la estructura de la realidad, debe ya poseer necesariamente antes de iniciar cualquier indagación cierta conciencia de que existe algo como la estructura de la cosa, su esencia, la "cosa misma"; es decir, debe saber que, a diferencia de los fenómenos, que se manifiestan inmediatamente, existe una verdad oculta de la cosa. El hombre da un rodeo y se esfuerza en la búsqueda de la verdad sólo porque presupone de alguna manera su existencia, y posee una conciencia firme de la existencia de la "cosa misma". Pero, ¿por qué la estructura de la cosa no es directa e inmediatamente accesible al hombre; por qué para alcanzarla es preciso dar un rodeo? ¿Y a qué o hacia dónde tiende éste? Si en la percepción inmediata no se da la "cosa misma", sino el fenómeno de la cosa, ¿se debe ello a que la estructura de la cosa pertenece a una realidad de orden distinto a la realidad de los fenómenos y, por tanto, se trata de otra realidad situada detrás de los fenómenos?

En virtud de que la esencia —a diferencia de los fenómenos— no se manifiesta directamente, y por cuanto que el fundamento oculto de las cosas debe ser *descubierto mediante una actividad especial,* existen la ciencia y la filosofía. Si la apariencia fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran totalmente, la ciencia y la filosofía serían superfluas.[1]

[1] "... Si los hombres captasen inmediatamente las conexiones, ¿para qué serviría la ciencia?" (Marx a Engels, carta del 27-6-1867). "Toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente." Marx, *El Capital,* III, Sec. VII, cap. XLVIII, pág. 757, trad. de W. Roces, 3ª ed. esp., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1965. "La *Forma exterior*... a diferencia de la *realidad* sustancial que en ella se exterioriza... está sujeta a la misma ley que *todas las formas exteriores* y su fondo oculto. Las primeras se reproducen de un modo directo y espontáneo,

Los esfuerzos tendientes a descubrir la estructura de las cosas y la "cosa misma" han sido siempre, desde tiempos inmemoriales, propios de la filosofía. Las diversas tendencias filosóficas fundamentales son sólo modificaciones de esta problemática fundamental y de su solución en las distintas etapas evolutivas de la humanidad. La filosofía es una *actividad indispensable de la humanidad,* ya que la esencia de las cosas, la estructura de la realidad, la "cosa misma", no se muestran directa e inmeditamente. En este sentido la filosofía puede ser caracterizada como esfuerzo sistemático y crítico tendiente a captar la cosa misma, la estructura oculta de la cosa, y descubrir el modo de ser del existente.

El concepto de la cosa es la comprensión de ella, y comprender lo que la cosa es significa conocer su estructura. El rasgo más característico del conocimiento consiste en la descomposición del todo. La dialéctica no llega al conocimiento desde el exterior o complementariamente, ni tampoco ello constituye una de sus características, sino que el conocimiento es la propia dialéctica en una de sus formas; el conocimiento es descomposición del todo. "El concepto" y "la abstracción" tienen en la concepción dialéctica el significado de un método que descompone el todo unitario, para poder reproducir mentalmente la estructura de la cosa, es decir, para comprender la cosa.[2]

El conocimiento se realiza como separación del fenómeno respecto de la esencia, de lo secundario respecto de lo esencial, ya que sólo mediante tal separación se puede mostrar la coherencia interna y, con ello, el carácter específico de la cosa.

como *formas discursivas* que se desarrollasen por su cuenta; el segundo es la ciencia quien ha de descubrirlo." Marx, *El Capital,* I, Sec., VI, cap. XVII, pág. 454, ed. esp. cit.

[2] Algunos filósofos (por ejemplo, Granger, "L'ancienne et la nouvelle économique", *Esprit,* 1956, pág. 515) atribuyen el "método de la abstracción" y del "concepto" sólo a Hegel. En realidad, éste es el único camino de la filosofía para llegar a la estructura de la cosa, es decir, a su *comprensión.*

En este proceso no se deja a un lado lo secundario, ni se le separa como algo irreal o menos real, sino que se revela su carácter fenoménico, o secundario, mediante la demostración de su verdad en la esencia de la cosa. Esta descomposición del todo unitario, que es un elemento constitutivo del conocimiento filosófico —en efecto, *sin tal descomposición no hay conocimiento*— demuestra una estructura análoga a la del obrar humano, puesto que también éste se basa en la desintegración del todo.

El propio hecho de que el pensamiento se mueva de un modo natural y espontáneo en dirección opuesta al carácter de la realidad, a la cual aísla y "mata" y el hecho de que en este movimiento espontáneo se base la tendencia a la abstracción, no es una particularidad inherente al pensamiento, sino que deriva de su función práctica. Toda acción es "unilateral",[8] ya que tiende a *determinado* fin y, por tanto, aísla algunos aspectos de la realidad como esenciales para esa acción, mientras deja a un lado, por el momento, a otros. Mediante esta acción espontánea que pone de manifiesto determinados aspectos, que son importantes para el logro de cierto fin, el pensamiento escinde la realidad única, interviene en ella y la "valora".

La tendencia espontánea de la "praxis" y del pensamiento, a aislar los fenómenos y a desdoblar la realidad en lo esencial y lo secundario, va *siempre* acompañada de una *percepción del todo* igualmente espontánea en la cual son aislados determinados aspectos, aunque esa percepción sea para la conciencia ingenua menos evidente y, con frecuencia, inconsciente. El "horizonte" —oscuramente intuido— de una "realidad indeterminada" *como todo,* constituye el *fondo* inevitable de cada acción y cada pensamiento, aunque resulte inconsciente para la conciencia ingenua.

Los fenómenos y las formas fenoménicas de las cosas se re-

[8] Marx, Hegel y Goethe señalaron esta "unilateralidad" práctica frente a la universalidad ficticia de los románticos.

producen espontáneamente en el pensamiento cotidiano como realidad (la realidad misma) pero no porque sean más superficiales y estén más cerca del conocimiento sensible, sino porque el aspecto fenoménico de la cosa es un producto espontáneo de la práctica cotidiana. La práctica utilitaria de cada día crea "el pensamiento común" —en el cual se captan tanto la cosa y su aspecto superficial como la técnica del tratamiento de ella como forma de su movimiento y de su existencia. El pensamiento común es la forma ideológica del obrar humano de cada día. Pero el mundo que se revela al hombre en la práctica fetichizada, en el traficar y el manipular, no es el mundo real, aunque tenga la "consistencia" y la "validez" de este mundo, sino que es "el mundo de la apariencia" (Marx). La representación de la cosa, que se hace pasar por la cosa misma y crea la apariencia ideológica, no constituye un atributo natural de la cosa y de la realidad, sino la proyección de determinadas condiciones históricas *petrificadas,* en la conciencia del sujeto.

La distinción entre representación y concepto, entre el mundo de la apariencia y el mundo de la realidad, entre la práctica utilitaria cotidiana de los hombres y la praxis revolucionaria de la humanidad, o, en pocas palabras, "la escisión de lo único", es el modo como el pensamiento capta la "cosa misma". La dialéctica es el pensamiento crítico que quiere comprender la "cosa misma", y se pregunta sistemáticamente cómo es posible llegar a la comprensión de la realidad. Es, pues, lo opuesto a la sistematización doctrinaria o a la romantización de las representaciones comunes. El pensamiento que quiera conocer adecuadamente la realidad, y que no se contente con los esquemas abstractos de la realidad, ni con simples representaciones también abstractas de ella, debe *destruir* la aparente independencia del mundo de las relaciones inmediatas cotidianas. El pensamiento que destruye la pseudoconcreción para alcanzar lo concreto es, al mismo tiempo, un proceso en el curso del cual bajo el mundo de la apariencia

se revela el mundo real; tras la apariencia externa del fenómeno se descubre la ley del fenómeno, la esencia.[4] Pero lo que confiere a estos fenómenos el carácter de la pseudoconcreción no es de por sí su existencia, sino la independencia con que esta existencia se manifiesta. La destrucción de la pseudoconcreción, que el pensamiento dialéctico debe llevar a cabo, no niega por ello la existencia u objetividad de estos fenómenos, sino que destruye su pretendida independencia al demostrar que son causa mediata y, contrarrestando sus pretensiones de independencia, prueba su carácter derivado.

La dialéctica no considera los productos como algo fijo, ni las configuraciones y los objetos, o sea, todo el conjunto del mundo material cosificado, como algo originario e independiente; del mismo modo tampoco considera así el mundo de las representaciones y del pensamiento común ni los acepta bajo su aspecto inmediato, sino que los somete a un examen en el cual las formas cosificadas del mundo objetivo e ideal se diluyen, pierden su fijeza, su naturaleza y su pretendida originariedad, para mostrarse como fenómenos derivados y mediatos, como sedimentos y productos de la praxis social de la humanidad.[5]

[4] *El Capital,* de Marx, está construido metodológicamente sobre la distinción entre falsa conciencia y comprensión real de la cosa, de suerte que las categorías principales de la comprensión conceptual de la realidad investigada se dan por pares:

fenómeno	esencia
mundo de la apariencia	mundo real
apariencia externa del fenómeno	ley del fenómeno
existencia real	núcleo interno, esencial, oculto
movimiento visible	movimiento real interno
representación	concepto
falsa conciencia	conciencia real
sistematización doctrinaria de las representaciones ("ideología")	teoría y ciencia.

[5] *"Le marxisme est un effort pour lire derrière la pseudo-inmédiateté du monde économique réifié les relations interhumaines qui l'ont edifié et se sont dissimulées derrière leur oeuvre."* A. de Waelhens, "L'idée phénoménologique d'intentionalité," en *Husserl et la pensée moderne,* La Haya, 1959, págs. 127-8. Esta definición de un autor no marxista

El pensamiento acríticamente reflexivo [6] coloca de inmediato, es decir, sin un análisis dialéctico, las representaciones fijas en una relación causal con las condiciones asimismo fijas, y presenta este método de "pensamiento bárbaro" como análisis "materialista" de las ideas. Por cuanto que los hombres han adquirido conciencia de su época (esto es, la han vivido, valorado, criticado y comprendido) en las categorías de "la fe del carbonero" y "el escepticismo pequeño-burgués", el doctrinario supone que el análisis "científico" de estas ideas ya se ha cumplido cuando se ha encontrado el adecuado equivalente económico, social o de clase de cada una de ellas. Empero, mediante tal "materialización" se efectúa sólo una doble mistificación: la inversión del mundo de la apariencia (de las ideas ya fijas) tiene sus raíces en la materialidad invertida (cosificada). La teoría materialista debe *emprender* el análisis partiendo de esta cuestión: *¿por qué* los hombres han

constituye un testimonio sintomático de la problemática filosófica del siglo xx, en la cual la destrucción de la pseudoconcreción y de las múltiples formas de enajenación se ha convertido en una de las cuestiones esenciales. Los diversos filósofos se distinguen por el *modo* de resolverla, pero la problemática es común tanto al positivismo (lucha de Carnap y Neurath contra la metafísica real o supuesta) como a la fenomenología y el existencialismo. Es sintomático que el verdadero sentido del método fenomenológico husserliano y la conexión interna de su núcleo racional con la problemática filosófica del siglo xx, sólo fuesen descubiertos por un filósofo de orientación marxista, cuya obra es la primera tentativa seria de confrontación de la fenomenología y la filosofía materialista. El autor define expresivamente el carácter paradójico y rico en contrastes de la destrucción fenomenológica de la pseudoconcreción: "*... Le monde de l'apparence avait accaparé, dans le langage ordinaire, tout le sens de la notion de la réalité... Puisque les apparences s'y sont imposées à titre de monde réel, leur elimination se présentait comme une mise entre parenthèse de ce monde..., et la réalité authentique à laquelle on revenait prenait paradoxalement la forme d'irréalité d'u ie conscience pure*". Tranc-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique,* París, 1951, págs. 223-224. *(Fenomenología y materialismo dialéctico,* Ed. Lautaro. Buenos Aires, 1959.)

[6] Hegel define así el pensamiento reflexivo: "La reflexión es la actividad que consiste en poner de manifiesto las oposiciones y en pasar de una a otra, pero sin poner en evidencia sus conexiones y la unidad que las compenetra". Hegel, *Phil. der Religion,* I, s. 126 *(Werke,* Bd. XI) Véase también Marx, *Grundrisse* pág. 10.

cobrado conciencia de su *tiempo* precisamente en estas categorías, y *qué tiempo* se muestra a los hombres en dichas categorías? Con tal planteamiento, el materialista prepara el terreno para proceder a la destrucción de la pseudoconcreción, *tanto* de las ideas *como* de las condiciones, y sólo *después* de esto puede buscar una explicación racional de la conexión interna entre el tiempo y las ideas.

Ahora bien, la destrucción de la pseudoconcreción como método dialéctico crítico, gracias al cual el pensamiento disuelve las creaciones fetichizadas del mundo cosificado e ideal, *para* alcanzar su realidad, es sólo el segundo aspecto, el reverso de la dialéctica como *método revolucionario de transformación de la realidad. Para que el mundo pueda ser explicado "críticamente", es necesario que la explicación misma sea situada en el terreno de la praxis revolucionaria.* Más adelante veremos que la realidad puede ser transformada *revolucionariamente* sólo porque, y sólo en la medida en que es creada por nosotros mismos, y en que sabemos que la realidad es producida por nosotros. La diferencia entre la realidad natural y la realidad humano-social estriba en que el hombre puede cambiar y transformar la naturaleza, mientras que la realidad humano-social puede cambiarla *revolucionariamente,* pero sólo porque él mismo ha producido *esta* realidad.

El mundo real, oculto de la pseudoconcreción y que, no obstante, se manifiesta en ella, no es el mundo de las condiciones reales en oposición a las condiciones irreales, o el mundo de la trascendencia en oposición a la ilusión subjetiva, sino el mundo de la praxis humana. Es la comprensión de la realidad humano-social como *unidad* de la producción y el producto, del sujeto y el objeto, de la génesis y la estructura. El mundo real no es, por tanto, un mundo de objetos "reales" fijos, que bajo su aspecto fetichizado llevan una existencia trascendente como una variante, entendida en sentido naturalista, de las ideas platónicas, sino que es un mundo en el cual las cosas, los significados y las relaciones son considerados como *productos* del

hombre social, y el hombre mismo se revela como sujeto real del mundo social. El mundo de la realidad no es una variante secularizada del paraíso, de un estado de cosas ya realizado y fuera del tiempo, sino que es un proceso en el curso del cual la humanidad y el individuo *realizan* su propia verdad, esto es, llevan a cabo la humanización del hombre. A diferencia del mundo de la pseudoconcreción, el mundo de la realidad es el mundo de la *realización* de la verdad; es el mundo en el que la verdad no está dada ni predestinada, ni está calcada indeleblemente en la conciencia humana; es el mundo en el que la verdad *deviene*. Por esta razón, la historia humana puede ser el proceso de la verdad y la historia de la verdad. La destrucción de la pseudoconcreción significa que la verdad no es inaccesible, pero tampoco es alcanzable de una vez y para siempre, sino que la verdad misma se hace, es decir, se desarrolla y realiza.

En consecuencia, la destrucción de la pseudoconcreción se efectúa como: 1) crítica revolucionaria de la praxis de la humanidad, que coincide con el devenir humano del hombre, con el proceso de *"humanización del hombre"*, cuyas etapas clave son las revoluciones sociales; 2) el pensamiento dialéctico, que disuelve el mundo fetichizado de la apariencia, para llegar a la realidad y a la "cosa misma"; 3) la realización de la verdad y la creación de la realidad humana en un proceso ontogénico, ya que para cada individuo humano el mundo de la verdad es, al mismo tiempo, su propia creación espiritual como individuo histórico-social. Cada individuo debe —*personalmente y sin que nadie pueda sustituirle*— formarse una cultura y vivir su vida.

Por tanto, no podemos considerar la destrucción de la pseudoconcreción como el desgarramiento de una cortina y el descubrimiento de la realidad que se ocultaba tras ella, ya preparada y dispuesta, existiendo independientemente de la actividad del hombre. La pseudoconcreción es precisamente la existencia autónoma de los *productos* humanos y la reducción

del hombre al nivel de la práctica utilitaria. La destrucción de la pseudoconcreción es el proceso de creación de la realidad concreta y la visión de la realidad en su concreción. Las tendencias idealistas han elevado al plano de lo absoluto ya el sujeto, ocupándose del problema de cómo abordar la realidad para que ésta sea concreta o bella; ya el objeto, suponiendo que la realidad es tanto más real cuanto más completamente sea desalojado de ella el sujeto. En contraste con estas corrientes, en la destrucción materialista de la pseudoconcreción, la liberación del "sujeto" (esto es, la *visión* concreta de la realidad a diferencia de la "intuición fetichista") coincide con la liberación del "objeto" (creación del ambiente humano como hecho humano de condiciones transparentes y racionales), puesto que la realidad social de los hombres se crea como unidad dialéctica de sujeto y objeto.

El lema *"ad fontes"*, que resuena periódicamente como reacción contra la pseudoconcreción en sus más variadas manifestaciones, así como la regla metodológica del análisis positivista ("liberarse de los prejuicios"), encuentran su fundamento y su justificación en la destrucción materialista de la pseudoconcreción. La vuelta misma "a las fuentes" tiene, en general, dos aspectos totalmente distintos. Bajo el primero de ellos se manifiesta como crítica docta y, humanísticamente erudita de las fuentes, como examen de los archivos y fuentes antiguas de las que debe extraerse la auténtica realidad. Bajo otro aspecto, más profundo y significativo, que a los ojos de la docta erudición parece bárbaro (como lo demuestra la reacción contra Shakespeare y Rousseau), el lema "ad fontes" significa *crítica de la civilización y de la cultura;* significa una tentativa —romántica o revolucionaria— de descubrir, tras los productos y las creaciones, la acción y la actividad productiva, de hallar la "auténtica realidad" del hombre concreto tras la realidad cosificada de la cultura imperante, de revelar el verdadero sujeto histórico bajo las estratificaciones de las convenciones solidificadas.

La reproducción espiritual y racional de la realidad

Puesto que las cosas no se presentan al hombre directamente como son y el hombre no posee la facultad de penetrar de un modo directo e inmediato en la esencia de ellas, la humanidad tiene que dar un rodeo para poder conocer las cosas y la estructura de ellas. Y precisamente porque ese rodeo es la única vía de que se dispone para alcanzar la verdad, periódicamente la humanidad intenta eludir el esfuerzo que supone semejante rodeo y quiere captar *directamente* la esencia de las cosas (el misticismo es justamente una expresión de la impaciencia humana por conocer la verdad). Pero, al mismo tiempo, con ello el hombre corre el riesgo de perderse o quedarse a medio camino al efectuar ese rodeo.

La evidencia no coincide con la claridad y distinción de las cosas mismas, sino más bien con la falta de claridad en la representación de ellas. La naturaleza, por ejemplo, se manifiesta como algo innatural. El hombre debe realizar una serie de esfuerzos y salir del "estado natural" para llegar a ser verdaderamente hombre (el hombre *se hace* transformándose en hombre) y conocer la realidad como tal. Para los grandes filósofos de todas las épocas y tendencias —mito platónico de la caverna, imagen baconiana de los ídolos, Spinoza, Hegel, Heidegger y Marx— el conocimiento es precisamente una superación de la naturaleza, la actividad o el "esfuerzo" más alto. La dialéctica de la actividad y de la pasividad en el conocimiento humano se manifiesta, ante todo, en el hecho de que el hombre para conocer las cosas como son en sí mismas, debe transformarlas antes en cosas para sí; para poder conocer

las cosas como son independientemente de él, debe someterlas primero a su propia práctica; para poder comprobar cómo son cuando no está en contacto con ellas, debe primeramente entrar en contacto con las cosas. El conocimiento no es contemplación. La contemplación del mundo se basa en los resultados de la praxis humana. El hombre sólo conoce la realidad en la medida en que *crea la realidad* humana y se comporta ante todo como ser práctico.

Para poder acercarnos a la cosa, a su estructura, y encontrar una vía de acceso a ella, debemos procurar distanciarnos. Como es sabido, resulta *difícil* estudiar científicamente los acontecimientos contemporáneos, en tanto que el análisis de los hechos pasados es relativamente más fácil, porque la propia realidad ya ha sido objeto de cierta eliminación y "crítica". La ciencia debe "reproducir" *artificial* y experimentalmente esta marcha natural de la historia. ¿En qué se basa este experimento? En el hecho de que la ciencia logra un *alejamiento* conveniente y justificado, desde cuya perspectiva las cosas y los acontecimientos se muestran adecuadamente y sin tergiversaciones. (Schiller, en relación con el drama, subrayó la importancia de este experimento intelectual, que suple al alejamiento histórico real).

No es posible captar de inmediato la estructura de la cosa o la cosa misma mediante la contemplación o la mera reflexión. Para ello es preciso una determinada *actividad*. No se puede penetrar en la "cosa misma" y responder a la pregunta de qué es la "cosa en sí misma", sin realizar un análisis de la actividad gracias al cual es comprendida la cosa, con la particularidad de que este análisis debe abarcar el problema de la *creación* de la actividad que abre el acceso a la "cosa misma". Esta actividad son los aspectos o modos diversos de la *apropiación* humana del mudo. Los problemas estudiados por la fenomenología bajo el rubro de "intencionalidad hacia algo", "intención significativa hacia una cosa" o "modos (diversos) de percepción", fueron ya fundamentados por Marx sobre

una base materialista como modos distintos de la apropiación humana del mundo: práctico-espiritual, teórico, artístico, religioso, pero también matemático, físico, etc. Las matemáticas y la realidad a la que nos introducen no pueden ser apropiadas y, por tanto, no pueden ser comprendidas con una intencionalidad que no corresponda a la realidad matemática; por ejemplo, mediante la experiencia religiosa o la contemplación artística.

El hombre vive en varios mundos, y cada uno exige una clave distinta; no puede, en consecuencia, pasar de un mundo a otro sin poseer la clave correspondiente, es decir, sin cambiar de intencionalidad y de modo de apropiarse la realidad. Para la filosofía y la ciencia moderna —enriquecida ésta continuamente con el concepto de praxis— el *conocimiento* es uno de los modos de apropiación del mundo por el hombre. Por otro lado, los dos elementos constitutivos de todo modo humano de apropiación del mundo son el sentido subjetivo y el sentido objetivo. ¿Qué intención, qué visión, qué *sentido* debe desarrollar el hombre y cómo ha de "prepararse" para captar y descubrir el *sentido objetivo* de la cosa? El proceso de captación y descubrimiento del *sentido* de la cosa es, a la vez, proceso de creación del *sentido* humano corespondiente, gracias al cual puede ser comprendido el sentido de la cosa. El *sentido objetivo* de la cosa puede ser captado si el hombre se crea un *sentido correspondiente.* Estos mismos sentidos, mediantes los cuales el hombre descubre la realidad y su propio sentido, son un producto histórico-social.[7]

Cada peldaño del conocimiento humano, sensible o racional, y cada modo de asimilación de la realidad es una actividad basada en la praxis objetiva de la humanidad, y, *por ello,* está vinculada, en uno u otro grado, a todas las demás. El hombre ve siempre *más* de lo que percibe directamente. El edi-

[7] Véase C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* en C. Marx y F. Engels. *Escritos económicos varios,* trad. esp. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1962, págs. 86-87.

ficio que veo ante mí lo percibo ante todo, y en forma inmediata, como una casa habitable, una fábrica o un monumento histórico, y esta percepción sensible inmediata se plasma en determinada actitud como interés, indiferencia, admiración, desagrado, etc. Del mismo modo, el ruido que escucho lo capto, ante todo, como el ruido de un avión que se acerca o se aleja, y este simple ruido me permite saber si se trata de un avión de hélice o a reacción, o de un avión de caza o transporte, etc. En mi audición y en mi visión participan, pues, en cierto modo, todo mi saber y mi cultura, toda mi experiencia, viva o arrinconada en el olvido que aflora en determinadas situaciones, mis pensamientos y reflexiones, aunque todo esto no se manifieste en forma predicativa explícita en los actos concretos de la percepción y la experiencia. En la asimilación práctico-espiritual del mundo, de la cual se derivan originariamente todos los demás modos de asimilación (el teórico, el artístico, etc.), la realidad es, pues, percibida, como *un todo indivisible de entidad y significados,* y está implícitamente comprendida en la unidad de los juicios de existencia y de valor. Sólo mediante la abstracción, la tematización y la *proyección,* se pueden aislar de este mundo real, pleno e inagotable, determinados aspectos, zonas o esferas, que el naturalismo ingenuo y el positivismo consideran como los *únicos* y auténticos y como la única realidad, mientras desechan el "resto" como pura subjetividad. La imagen fisicalista del positivismo ha empobrecido el mundo humano y con su absoluto exclusivismo ha deformado la realidad, ya que ha reducido el mundo real a *una sola* dimensión y a un solo aspecto: la dimensión de la extensión y de las relaciones cuantitativas. Además ha escindido el mundo humano al proclamar que el mundo del fisicalismo, el mundo de los valores reales idealizados, de la extensión, de la cantidad, de la medición y de las formas geométricas es el único real en tanto que considera el mundo cotidiano del hombre como una ficción.

En el mundo del fisicalismo —que para el positivismo mo-

derno es la única realidad —el hombre sólo puede existir como una determinada actividad abstracta, es decir, como físico, estadista, matemático, lingüísta, etc., pero nunca con toda su potencialidad, nunca como hombre entero. El mundo físico como modo tematizado de captar y conocer la realidad física es sólo una de las posibles imágenes del mundo, la imagen que ofrece determinadas propiedades esenciales y aspectos de la realidad objetiva. Pero además del mundo físico existen también otros mundos, igualmente válidos, como, por ejemplo, el mundo artístico, el mundo biológico, etc., lo que significa que la realidad *no se agota* con la imagen física del mundo. El fisicalismo positivista es responsable del equívoco de haber considerado una determinada *imagen* de la realidad como la *realidad* misma, y un determinado modo de asimilación del mundo como el único auténtico. Con ello, ha negado, en primer lugar, que el mundo objetivo sea inagotable, y que pueda ser reducido al conocimiento humano, lo que contradice una de las tesis fundamentales del materialismo. En segundo lugar, ha empobrecido el mundo humano, ya que reduce la riqueza y diversidad de la subjetividad humana, que se crea *históricamente* en la praxis objetiva de la humanidad a un solo modo de apropiación de la realidad.

Cada una de las cosas en la que el hombre concentra su mirada, su atención, su acción o valoración, emerge de un todo que la circunda, y que el hombre percibe como trasfondo indeterminado, o como una conexión imaginaria, oscuramente intuida. ¿Cómo percibe el hombre los objetos singulares? ¿Como únicos y absolutamente aislados? Los percibe *siempre* en el horizonte de un *todo* que, en la mayoría de los casos no se expresa ni se capta explícitamente. Todo objeto percibido, observado o elaborado por el hombre es parte de un todo, y precisamente este todo, no percibido explícitamente, es la luz que ilumina y revela el objeto singular, observado en su singularidad y en su significado. La conciencia humana debe, por ello, ser considerada tanto en su aspecto teórico-predicati-

vo, en forma de conocimiento explícito, fundado, racional y teórico, como en su aspecto ante-predicativo, y totalmente intuitivo. La conciencia es la unidad de ambas formas, que se compenetran e influyen recíprocamente, ya que en esta unidad se basan la praxis objetiva y la asimilación práctico-espiritual de la realidad. La negación o subestimación de la primera forma conducen al irracionalismo, y a los más diversos tipos de "pensamiento vegetativo". La negación o subestimación de la segunda forma conducen al racionalismo, al positivismo y al cientifismo, que con su unilateralidad dan lugar necesariamente al irracionalismo como su necesario complemento.

¿Por qué, entonces, el pensamiento teórico se convierte en "medio universal", a través del cual pasa *nuevamente* —o puede pasar— todo lo que ya se ha vivido en la experiencia, intuido en la intuición, representado en la representación, realizado en la acción, sentido en la sensibilidad; por qué, entonces, la realidad (que el hombre asimila ante todo, y, principalmente, en la actividad práctico-espiritual y, sobre esta base, en las esferas artística, religiosa, etc.), la realidad que el hombre vive, valora y elabora, vuelve a ser asimilada *otra vez,* teóricamente? Cierto "privilegio" de la esfera teórica sobre todas las demás queda demostrado por el hecho de que se puede elaborar una teoría de cualquier cosa, y todo puede ser sometido a un explícito examen analítico. Además del arte existe también la teoría del arte; además del deporte, existe una teoría del deporte, además de la praxis, la teoría de la praxis. Pero ¿de qué privilegio se trata? ¿La verdad del arte está en la teoría del arte, y la verdad de la praxis en la teoría de la praxis? ¿La eficacia del arte reside en la teoría del arte, y la eficacia de la praxis en la teoría de la praxis? Estos supuestos son los que sirven de base a todas las caricaturas de la teoría y a la concepción burocrático-formalista de ella. La teoría no es ni la verdad ni la eficacia de tal o cual modo no teórico de asimilación de la realidad, sino

que representa su comprensión *explícitamente reproducida,* que de rechazo ejerce influencia sôbre el correspondiente modo de asimilación, en su intensidad, veracidad, etcétera.

La teoría materialista del conocimiento como reproducción espiritual de la realidad capta el *doble* carácter de la conciencia, que escapa tanto al positivismo como al idealismo. La conciencia humana es "reflejo", y, al mismo tiempo, "proyección"; registra y construye, toma nota y planifica, refleja y anticipa; es al mismo tiempo receptiva y activa. Para que hablen "las cosas mismas", sin añadir nada, dejando las cosas como son, hace falta una actividad de un género particular.

La teoría del conocimiento como reproducción espiritual de la realidad pone de manifiesto el carácter activo del conocimiento en *todos* sus niveles. El más elemental conocimiento sensible no deriva, en ningún caso, de una percepción pasiva, sino de la actividad perceptiva. Sin embargo, y como se desprende de la idea fundamental de nuestro estudio, toda teoría del conocimiento se basa —implícita o explícitamente —en una determinada teoría de la realidad, y presupone cierta concepción de la realidad misma. La teoría materialista del conocimiento como reproducción mental de la realidad deriva de una concepción de la realidad distinta de la concepción de la que deriva el método de la reducción. La reducción presupone una sustancia rígida, de elementos inmutables y no derivados, en los que, en última instancia, se despliegan la diversidad y variedad de los fenómenos. El fenómeno puede ser explicado si se le reduce a su esencia, a la ley general, al principio abstracto. La inconsistencia del reduccionismo, al ser aplicado a la realidad social, se pone de manifiesto en estas dos famosas frases: Franz Kafka es un intelectual pequeñoburgués, pero no todo intelectual pequeñoburgués es Franz Kafka. El método del reduccionismo subsume lo singular en lo univesral abstracto, y crea dos polos

entre los cuales no hay mediación: lo individual abstracto, de una parte, y lo univèrsal abstracto, de otra.

El espinozismo y el fisicalismo son las dos formas más difundidas del método reduccionista, que traduce la riqueza de la realidad a algo básico y fundamental. Toda la rica variedad del mundo es arrojada al abismo de la sustancia inmutable. En Spinoza, este método es el reverso del ascetismo moral, según el cual toda la riqueza no es, en verdad, riqueza, y todo lo concreto y singular es ilusorio. En determinada tradición del pensamiento, el marxismo es concebido como un espinozismo dinámico. La sustancia inmutable de Spinoza es puesta en movimiento. Desde este punto de vista, el materialismo marxista no sería, en general, sino una metafísica. Pero este materialismo no ha introducido el dinamismo en la sustancia inmutable, sino que define la "dinámica" misma del ser, su dialéctica, como la "sustancia". Por eso mismo, conocer la sustancia no significa reducir los "fenómenos" a la sustancia dinamizada, es decir, a algo que se oculta tras los fenómenos y no depende de ellos significa conocer las leyes del movimiento de la cosa misma. La "sustancia" es el *movimiento mismo de la cosa, o la cosa en movimiento.* El movimiento de la cosa crea diversas fases, formas y aspectos que no pueden ser comprendidos mediante su reducción a la sustancia, sino que son comprensibles como explicación de la "cosa misma". No se puede comprender la religión desde el punto de vista materialista investigando el núcleo terrenal de las ideas religiosas, y reduciéndolas a un plano material. Puede ser entendida cuando se la concibe como una actividad invertida y mistificada del hombre en cuanto sujeto objetivo. La "sustancia" del hombre es la actividad objetiva (la praxis) y no la sustancia dinamizada presente en el hombre. El reduccionismo es el método del "no es otra cosa que". Toda la riqueza del mundo "no es otra cosa que" la sustancia inmutable puesta en movimiento. Esta es la razón de que el reduccionismo no pueda explicar

racionalmente un desarrollo *nuevo,* cualitativo. Para él todo lo nuevo puede ser reducido a condiciones y premisas; lo nuevo "no es otra cosa que" lo viejo.[8]

Si toda la riqueza del hombre como ser social es reductible a la frase: la esencia del hombre es la producción de instrumentos, y si toda la realidad social se halla determinada, en fin de cuentas, por la economía, *entendida como factor económico,* surge entonces esta pregunta: ¿por qué ese factor debe disfrazarse y realizarse bajo formas que son esencialmente extrañas a ella, como por ejemplo la imaginación y la poesía? [9]

¿Cómo es posible comprender lo nuevo? Reduciéndolo a lo viejo, es decir, a condiciones e hipótesis. En esta concepción lo nuevo aparece como algo externo que sobreviene en un segundo momento, a la realidad material.

La materia está en movimiento, pero no tiene la cualidad de la negatividad.[10] Solamente una concepción de la materia que descubre en la materia misma la negatividad, es decir, la capacidad de producir nuevas cualidades y grados evoluti-

8 En la destrucción de la pseudoconcreción ha desempeñado un papel positivo el Círculo de Viena, ya que con sus tesis de que la materia no es algo que se encuentre tras los fenómenos o que los trascienda, sino que por el contrario los objetos y procesos materiales son la materia, ha acabado con las concepciones metafísicas que aún sobrevivían. (Cf. Neurath, *Empirische Soziologie,* Viena, 1931, págs. 59-61).

9 Estos problemas se abordarán de un modo más detallado en los capítulos sobre el factor económico y la filosofía del trabajo.

10 En las polémicas contra el materialismo dialéctico se atribuye obstinadamente al materialismo moderno la concepción mecanicista y metafísica de la materia de las teorías del siglo XVIII. ¿Por qué *únicamente* el espíritu y no la materia posee la cualidad de la negatividad? También la tesis de Sartre según la cual el materialismo no puede ser la filosofía de la revolución (Cf. Sartre, *Matèrialisme et Rèvolution,* París, 1949), deriva de la concepción metafísica de la materia, como *indirectamente* reconoce en definitiva incluso Merleau-Ponty: "On s'est quelque fois demandé avec raison comment un matérialisme pouvait être dialectique" (Sartre: *Materialisme et Rèvolution),* comment la matiere, si l'on prend le mot a la rigueur, pouvait contenir le principe de productivité et de nonveanté qui s'appelle une dialectique *(Temps Modernes* I, pág. 521). Todas las discusiones relativas a la aceptación o rechazo de la "dialéctica de la naturaleza" giran en torno a este problema.

vos más altos, permite explicar lo nuevo de un modo materialista como una cualidad del mundo material. Si la materia es concebida como negatividad, la explicación reductiva deja de ser científica, es decir, carece de valor la reducción de lo nuevo a postulados, de los fenómenos concretos a un fundamento abstracto, y el proceso cognoscitivo se convierte en *explicación de fenómenos.* La realidad se explica no por la reducción a algo distinto de ella misma, sino por sí misma, mediante el desarrollo y la ilustración de sus fases, de los elementos de su movimiento.[11]

El punto de partida de la investigación debe ser, formalmente, idéntico al resultado. Este punto de partida debe mantener su identidad en todo el curso del razonamiento, ya que sólo así se garantiza que el pensamiento no se pierda en su camino. Pero el sentido de la indagación estriba en que, en su movimiento en espiral, llega a un resultado que no era conocido en el punto de partida, y que, por tanto, dada la identidad formal de este último y del resultado, el pensamiento llega, al final de su movimiento, a algo distinto, por su contenido, de aquello de que había partido.

De la representación viva, caótica e inmediata del todo, el pensamiento llega al concepto, a la determinación conceptual abstracta, mediante cuya formación se opera el retorno al punto de partida, pero ya no al todo vivo e incomprendido de la percepción inmediata, sino al concepto del todo ricamente articulado y comprendido. El camino de la "representación caótica del todo" a la "rica totalidad de las múltiples determinaciones y relaciones" coincide con la comprensión de la realidad. El todo no es cognoscible inmediatamente para el hombre, aunque le sea dado en forma inme-

[11] El término "entwinckeln" es una traducción del latín "explicatio" y significa "Entfaltung, klare Dargestaltung eines zunächst dunkel verworrenen «geheimnisvollen Ganzen»" ("despliegue, clara exposición de una totalidad misteriosa que se presenta primeramente oscura e intrincada)" (Hoffmeister, *Goethe un der deutsche Idealismus,* Leipzig, 1932, páginas 120-121). En este sentido lo utilizan Goethe y Marx.

diatamente sensible, es decir, en la representación, en la opinión, o en la experiencia. El todo, pues, es accesible directamente al hombre, pero como un todo caótico y nebuloso. Para que el hombre pueda conocer y comprender este todo, para aclararlo y explicarlo, es necesario dar un rodeo: lo concreto se vuelve comprensible por medio de lo abstracto; el todo por medio de la parte. Precisamente por el hecho de que el camino de la verdad es un rodeo —*der Weg der Warheit ist Umweg*— el hombre puede desorientarse o quedarse a mitad del camino.

El método de ascenso de lo abstracto a lo concreto es el método del pensamiento; con otras palabras, esto significa que es un movimiento que se opera en los conceptos, en el elemento de la abstracción. El ascenso de lo abstracto a lo concreto no es el paso de un plano (sensible) a otro (racional), sino un movimiento del pensamiento y en el pensamiento. Para que éste pueda avanzar de lo abstracto a lo concreto, debe moverse en su propio elemento, es decir, en el plano abstracto, que es la negación de lo inmediato, de la evidencia y de lo concreto sensible. El ascenso de lo abstracto a lo concreto es un movimiento en el que cada comienzo es abstracto, y cuya dialéctica consiste en la superación de esta abstracción. Dicho ascenso es, pues, en general, un movimiento de la parte al todo y del todo a la parte, del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno, de la totalidad a la contradicción y de la contradicción a la totalidad, del objeto al sujeto y del sujeto al objeto. El progreso de lo abstracto a lo concreto como método materialista del conocimiento de la realidad es la dialéctica de la totalidad concreta, en la que se reproduce idealmente la realidad en *todos sus planos y dimensiones*. El proceso del pensamiento no se limita a transformar el todo caótico de las representaciones en el todo diáfano de los conceptos; sino que en este proceso, es diseñado, determinado y comprendido, al mismo tiempo, el todo mismo.

Como es sabido, Marx distinguía el método de investigación del método de exposición. Sin embargo, el método de investigación se pasa por alto como algo conocido, y el método de exposición es considerado como una forma de presentación, y, por tanto, no se ve que no es sino el método de explicación, gracias al cual el fenómeno se vuelve transparente, racional, comprensible. El método de investigación comprende tres grados:

1) Asimilación minuciosa de la materia, pleno dominio del material incluyendo todos los detalles históricos posibles.

2) Análisis de las diversas formas de desarrollo del material mismo.

3) Indagación de coherencia interna, es decir, determinación de la unidad de esas diversas formas de desarrollo.[12]

Sin el pleno dominio de este método *de investigación,* cualquier dialéctica se convierte en una vacua especulación.

En cuanto la ciencia *inicia* su propia exposición estamos ya ante el *resultado* de una investigación y de una asimilación crítico-científica de la materia. El comienzo de la exposición es ya un comienzo mediato, que contiene en germen la estructura de toda la obra. Pero lo que puede y debe ser el *comienzo de la exposición,* o sea, del desarrollo científico (exégesis) de la problemática, no es conocido todavía al *comienzo de la investigación.* El inicio de la exposición y el inicio de la investigación son cosas distintas. El comienzo de la investigación es casual y arbitrario en tanto que el de la exposición es necesario.

El Capital de Marx se inicia —y esto es ya un lugar común —con el análisis de la mercancía. Pero el hecho de que la mercancía sea una célula de la sociedad capitalista, su comienzo abstracto, cuyo desarrollo reproduce la estructura interna de la sociedad capitalista, tal comienzo de la exposición es resultado de una investigación, el resultado de la asi-

[12] Cf. Marx: *El Capital,* I, ed. esp. cit. (Postfacio a la segunda edición)

milación científica de la materia. Para la sociedad capitalista, la mercancía es la *realidad absoluta,* puesto que es la unidad de todas las determinaciones, el embrión de todas las contradicciones, y, en este sentido, puede ser caracterizada en términos hegelianos como la unidad del ser y el no ser, de la distinción y la indistinción, de la identidad y la no identidad. Todas las determinaciones ulteriores son definiciones o concreciones más ricas de este "absoluto" de la sociedad capitalista. La dialéctica de la explicación o exégesis no puede eclipsar el problema central: ¿cómo llega la ciencia al *comienzo necesario de la exposición,* o sea, de la explicación? En la interpretación de la obra de Marx, el no distinguir e incluso confundir el comienzo de la indagación con el comienzo de la explicación, da origen a trivialidades y absurdos. En la indagación el comienzo es arbitrario, mientras en la exposición es la *explicación de la cosa,* justamente porque la presenta en su desarrollo interno y en su evolución *necesaria.* El comienzo auténtico es aquí un comienzo necesario, a partir del cual se desarrollan *necesariamente* las restantes determinaciones. Sin un comienzo necesario, la exposición deja de ser un desarrollo, una explicación, para convertirse en una mezcolanza ecléctica, o un continuo saltar de acá para allá o, por último, lo que se opera no es el desarrollo interno y necesario de la *cosa misma,* sino el desarrollo del reflejo de la cosa, de la meditación sobre la cosa, lo cual es —en relación a la cosa— algo externo y arbitrario. El método de la explicación no es el desarrollo evolutivo, sino el despliegue, la manifestación y "complicación" de las contradicciones, el desarrollo de la cosa por mediación de éstas.

La explicación es un método que presenta el desenvolvimiento de la cosa como *transformación necesaria* de lo abstracto en concreto. El desconocimiento del método de la explicación dialéctica (basado en la concepción de la realidad como totalidad concreta) conduce, bien a la absorción de lo

concreto por lo abstracto, o bien a saltarse los términos intermedios y a la construcción de abstracciones forzadas.

La dialéctica materialista como método de explicación científica de la realidad humano-social no significa, por tanto, la búsqueda del núcleo terreno de las configuraciones espirituales (como supone el materialismo reduccionista, espinoziano de Feuerbach), ni el acercamiento de los fenómenos culturales a los equivalentes económicos (como enseñaba Plejánov siguiendo la misma tradición espinoziana), o la reducción de la cultura al factor económico. *La dialéctica no es el método de la reducción, sino el método de la reproducción espiritual e intelectual de la realidad,* el método del desarrollo, o explicación, de los fenómenos sociales partiendo de la actividad práctica objetiva del hombre histórico.

La totalidad concreta

La categoría de totalidad, que Spinoza ha anunciado por primera vez con su *natura naturans y natura naturata,* en la filosofía moderna, fue elaborada en la filosofía clásica alemana como uno de los conceptos centrales que distinguen polémicamente la dialéctica de la metafísica. La idea de totalidad, que comprende la realidad en sus leyes internas y descubre, bajo la superficialidad y casualidad de los fenómenos, las conexiones internas y necesarias, se opone al empirismo que considera las manifestaciones fenoménicas y casuales, y no llega a la comprensión de los procesos de desarrollo de lo real. Desde el ángulo de la totalidad se entiende la dialéctica de las leyes y de la casualidad de los fenómenos, de la esencia interna y de los aspectos fenoménicos de la realidad, de la parte y el todo, del producto y de la producción, etc. Marx [13] tomó este concepto dialéctico, lo depuró de mistificaciones idealistas y lo convirtió, en su *nueva* forma, en uno de los conceptos centrales de la *dialéctica materialista.*

Sin embargo, los conceptos centrales de la filosofía en los que se revelan los aspectos esenciales de la realidad tienen un extraño destino. No son *nunca* monopolio intelectual de la filosofía que por primera vez se sirvió de ellos y los fundamentó, sino que, gradualmente, pasan a ser propiedad común. La difusión o aceptación de los conceptos, o el proceso mediante el cual un concepto adquiere notoriedad universal entraña, al

[13] Una detallada exposición del "punto de vista de la totalidad" como principio metodológico de la filosofía de Marx es dada por G. Lukács en su famoso libro: *Geschichte und Klassenbewusstsein,* Berlín, 1923. A las ideas de Lukács se remite Lucien Goldmann. Véase, por ejemplo: *Le Dieu caché,* París, 1955.

mismo tiempo, su metamorfosis. También la categoría de totalidad ha alcanzado en el siglo xx una amplia resonancia y notoriedad, pero, a la par con ello, se ha visto expuesta continuamente al peligro de ser entendida de manera unilateral, y transformarse así en su opuesto, es decir, dejar de ser un concepto *dialéctico*. La dirección principal en la que, en los últimos decenios, se ha ido modificando el concepto de totalidad, ha sido su reducción a una exigencia *metodológica*, y a una regla metodológica en la indagación de la realidad. Esta degeneración del concepto ha desembocado en dos trivialidades: que todo está en conexión con todo y que el todo es más que las partes.

En la filosofía materialista, la categoría de totalidad concreta es, ante todo y en primer lugar, la respuesta a la pregunta: ¿qué es la realidad? Y sólo en segundo término, y como resultado de la solución materialista a esta primera cuestión, es y puede ser un principio epistemológico y una exigencia metodológica. Las corrientes idealista del siglo xx han liquidado la triple dimensión de la totalidad como principio metodológico, reduciéndola esencialmente a una sola dimensión, a la relación de la parte con el todo,[14] y, *sobre todo,* han separado radicalmente la totalidad (como exigencia metodológica y principio epistemológico del *conocimiento* de la realidad) de la *concepción* materialista *de la realidad* como totalidad concreta. Con tal separación, la totalidad como principio metodológico ha perdido su fundamento y coherencia, lo que ha conducido inmediatamente a su interpretación idealista y al empobrecimiento de su contenido.

El conocimiento de la realidad, el modo, la posibilidad de conocerla, dependen, en fin de cuentas, de una concepción explícita o implícita de la realidad. La cuestión de cómo puede ser conocido lo real, va precedida de otra fundamental: qué es la realidad.

[14] Un ejemplo clásico es Karl Mannheim y la teoría de la totalidad estructural que procede de él.

¿Qué es la realidad? Si es un complejo de hechos, de elementos simplísimos y directamente inderivables, de ello se desprende, en primer lugar, que lo concreto es el conjunto de *todos* los hechos, y, en segundo lugar, que la realidad en su concreción es esencialmente incognoscible, puesto que es posible añadir a todo fenómeno nuevas facetas y aspectos, hechos ulteriores, que fueron olvidados o aún no descubiertos, y, mediante esta *adición infinita,* se puede demostrar el carácter abstracto e inconcreto del conocimiento. "Todo conocimiento, sea intuitivo o discursivo —escribe uno de los principales detractores contemporáneos de la filosofía de la totalidad concreta—, es necesariamente conocimiento de aspectos abstractos y nunca podremos comprender la estructura «concreta» de la realidad social *en sí misma.*[15]

Existe una diferencia fundamental entre la opinión que considera la realidad como totalidad concreta, es decir, como un todo estructurado en vías de desarrollo y autocreación, y el punto de vista según el cual el conocimiento humano puede o no puede alcanzar la "totalidad" de los diversos aspectos y hechos, propiedades, cosas, relaciones y procesos de la realidad. En el segundo caso la realidad es comprendida como el conjunto de todos los hechos. Y puesto que *todos* los hechos por principio no pueden ser nunca abarcados por el conocimiento humano, ya que siempre es posible agregar otros hechos y aspectos, la tesis de la concreción, o de la totalidad, es considerada como algo místico.[16] Pero, en verdad, la totalidad no significa *todos los hechos.* Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho* (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es,

15 Popper, *Misère de l'historicisme,* París 1956, pág. 80.
16 Cf. Popper, loc. cit.

si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo. Lo concreto, o sea la totalidad, no es, por tanto, todos los hechos, el conjunto de ellos, el agrupamiento de todos los aspectos, cosas y relaciones, ya que en este agrupamiento falta aún lo esencial: la totalidad y la concreción. Sin la comprensión de que la realidad *es* totalidad concreta que *se convierte* en estructura significativa para cada hecho o conjunto de hechos, el conocimiento de la realidad concreta no pasa de ser algo místico, o la incognoscible cosa en sí.

La dialéctica de la totalidad concreta no es un método que pretenda ingenuamente conocer *todos* los aspectos de la realidad sin excepción y ofrecer un cuadro "total" de la realidad con sus infinitos aspectos y propiedades, sino que es una teoría de la realidad y de su conocimiento como realidad. La totalidad concreta no es un método para captar y describir *todos* los aspectos, caracteres, propiedades, relaciones y procesos de la realidad; es la teoría de la realidad como totalidad concreta. Si la realidad es entendida como concreción, como un todo que posee su propia estructura (y, por tanto, no es algo caótico), que se desarrolla (y, por ende, no es algo inmutable y dado de una vez para siempre), que se va creando (y, en consecuencia, no es un todo perfectamente acabado y variable sólo en sus partes singulares o en su disposición), de tal concepción de la realidad se desprenden ciertas conclusiones metodológicas que se convierten en directriz heurística y principio epistemológico en el estudio, descripción, comprensión, ilustración y valoración de ciertos sectores tematizados de la realidad, tanto si se trata de la física o de la ciencia literaria, de la biología o de la economía política, de problemas teóricos de las matemáticas o de cuestiones prácticas vinculadas con la regulación de la vida humana o de las relaciones sociales.

En la ciencia moderna el pensamiento humano llega tanto al conocimiento dialéctico, a la concepción dialéctica del cono-

cimiento, que se manifiesta especialmente en la relación dialéctica de la verdad absoluta y la verdad relativa, de lo racional y lo empírico, de lo abstracto y lo concreto, del punto de partida y el resultado, del postulado y la demostración, como a la comprensión dialéctica de la realidad objetiva. La posibilidad de crear una ciencia unitaria y una concepción unitaria de esta ciencia se basa en el descubrimiento de la más profunda unidad de la realidad objetiva. El notable desarrollo de la ciencia en el siglo xx depende del hecho de que cuanto más se especializa y diferencia la ciencia, cuanto más nuevos campos descubre y describe, tanto más transparente se vuelve la unidad material *interna* de los sectores de la realidad más diversos y alejados, a la vez que se plantea de un modo nuevo el problema de las relaciones entre mecanismo y organismo, entre causalidad y teleología, y, con ello, el problema de la *unidad del mundo*. La diferenciación de la ciencia (que en determinadas etapas de su desarrollo parecía amenazar su unidad, y presentaba el peligro de fragmentar el mundo, la naturaleza y la materia en todos independientes y aislados, y de transformar a los hombres de ciencia de las distintas especialidades en eremitas solitarios privados de todo contacto y posibilidad de comunicación), conduce con sus resultados y consecuencias *reales* a un descubrimiento y conocimiento *más profundos* de la *unidad* de la realidad. Por otro lado, esta comprensión más profunda de la unidad de lo real representa una comprensión también más profunda del carácter *específico* de sus distintos sectores y fenómenos particulares. En abierto contraste con el romántico desprecio por las ciencias naturales y la técnica, han sido precisamente la técnica moderna, la cibernética, la física y la biología las descubridoras de nuevas posibilidades de desarrollo del humanismo y de la investigación de lo específicamente humano.

Las tentativas de crear una nueva ciencia unitaria tienen su origen en la comprobación de que la propia realidad, en su estructura, es dialéctica. La existencia de analogías estruc-

turales entre los más diversos campos —que, por otra parte, son absolutamente distintos— se basa en el hecho de que todas las regiones de la realidad objetiva son sistemas, es decir, complejos de elementos que se influyen mutuamente.

El paralelismo del desarrollo en varias ramas de la ciencia, especialmente en la biología, la física, la química, la tecnología, la cibernética y la psicología, conduce a la problemática de la organización, de la estructura, de la integridad, de la interacción dinámica, y, con ello, a la comprobación de que el estudio de partes y de procesos aislados no es suficiente, y que, en cambio, el problema esencial es el de "las relaciones organizadas que resultan de la interacción dinámica, y determinan que el comportamiento de la parte sea *distinto,* según se examine aisladamente o en el interior de un todo" [17] Las analogías estructurales determinan el punto de partida de un examen más profundo del carácter específico de los fenómenos. El positivismo ha llevado a cabo en la filosofía una depuración general de los residuos de la concepción *teológica* de la realidad que jerarquizaba a ésta de acuerdo con sus grados de perfección, y procediendo como un perfecto nivelador ha reducido toda la realidad a la realidad física. La unilateralidad de la concepción cientifista de la filosofía no debe hacernos olvidar los méritos de la obra destructiva y desmistificadora del positivismo moderno. La jerarquización de la realidad conforme a un principio no teológico sólo es posible sobre la base de los grados de *complejidad* de la estructura, y de las formas de *movimiento* de la propia realidad. La jerarquización de los sistemas de acuerdo con la complejidad de su estructura interna constituye un fecundo complemento de la Ilustración y de la herencia de Hegel, quien bajo el rubro de mecanismo, quimismo y organismo examina la realidad (entendida como sistema) desde el punto de vista de la complejidad de su estructura interna. Pero sólo la concepción dialéctica del aspecto

[17] Bertalanffy, *General System Theory;* véase *General Systems,* vol. I, 1956.

ontológico y gnoseológico de la estructura y del sistema permite llegar a una solución fructífera, y evitar los extremos del formalismo matemático, de una parte, y del ontologismo metafísico, de otra. Las analogías estructurales de las diversas formas de relaciones humanas (lenguaje, economía, relaciones de parentesco, etc.) pueden conducir a una comprensión y explicación más profundas de la realidad social, a condición de que sean respetadas tanto la *analogía estructural* como el carácter *específico* de los fenómenos en cuestión.

La concepción dialéctica de la relación entre la ontología y la gnoseología permite reconocer la falta de homogeneidad o de correspondencia entre la estructura lógica (modelo) mediante la cual se explica la realidad o determinado sector de ella y la estructura de esa misma realidad. Con ayuda de un determinado modelo, que estructuralmente es de "orden inferior" respecto a la estructura de determinada esfera de la realidad, esta esfera más compleja sólo puede ser comprendida de un modo aproximado, y el modelo puede constituir una primera aproximación a una adecuada descripción e interpretación de la realidad. Fuera de los límites de esta primera aproximación la interpretación resulta falsa. Gracias al concepto de mecanismo, por ejemplo, es posible explicar el mecanismo de un reloj, el mecanismo de la memoria, el mecanismo de la vida social (del Estado, de las relaciones sociales, etc.). Pero sólo en el primer caso el concepto de mecanismo agota la esencia del fenómeno y lo explica de manera adecuada, mientras que en los otros dos casos, merced al modelo del mecanismo, se explican solamente *ciertos* aspectos del fenómeno, o una determinada apariencia suya fetichizada; es decir, se tiene la posibilidad de una primera aproximación y de una comprensión conceptual de los fenómenos. En tales casos se trata de una realidad más compleja, cuya adecuada descripción y explicación exigen categorías lógicas (modelos) estructuralmente adecuadas.

Para la filosofía contemporánea es importante saber dis-

tinguir —tras la diversa, oscura y con frecuencia mistificadora terminología de las distintas escuelas y tendencias— el problema *real* central y el contenido de los conceptos. Ahora bien en el presente caso esto significa que hay que preguntarse si los conceptos clásicos de la filosofía materialista —como, por ejemplo, el concepto de la totalidad concreta— no ofrecen mejores premisas para la comprensión conceptual de la problemática que la ciencia contemporánea configura en términos de estructura y sistema, o bien si el concepto de totalidad concreta implica ambos conceptos. Desde este punto de vista puede hacerse también la crítica de la incoherencia o unilateralidad de las tendencias filosóficas que en cierto modo reflejan el nacimiento espontáneo de la dialéctica de la ciencia del siglo xx (Lenin), como es, por ejemplo, el caso de la filosofía del pensador suizo Gonseth. Gonseth subraya el carácter dialéctico del conocimiento humano, pero ante el temor de caer en la metafísica no da una respuesta satisfactoria a la cuestión de si la realidad objetiva que el pensamiento humano conoce es también dialéctica. Según Gonseth, el conocimiento humano crea diversos horizontes o imágenes de la realidad, pero nunca alcanza la realidad "última" de las cosas. Si con ello se quiere decir que la realidad es inagotable para el conocimiento humano y que, por tanto, es una totalidad absoluta, mientras que la humanidad sólo alcanza, en cada etapa de su desarrollo, una totalidad relativa, es decir, cierto grado de conocimiento de la realidad, podríamos estar conformes con la posición de Gonseth. Pero algunas de sus formulaciones tiene un carácter claramente relativista. Según Gonseth, el hombre, en su conocimiento, no se halla en relación con la realidad misma, sino sólo con determinados horizontes o imágenes de la realidad, históricamente cambiantes, que nunca captan la realidad en su estructura "última" y fundamental. La realidad, por tanto, se evapora y al hombre sólo le queda una imagen de ella. Gonseth confunde erróneamente dos problemas; el ontológico y el gnoseológico, el problema de la verdad objetiva y la dia-

léctica de la verdad relativa y absoluta. Testimonio fehaciente de ello es la siguiente formulación característica: "El mundo natural es tal, y nosotros somos tales, que la realidad no se nos ofrece en un conocimiento definitivo (lo que es cierto), en su esencia (lo que es falso)".[18] Un conocimiento que se abstraiga de la naturaleza, de la materia, de la realidad objetiva, no puede dejar de caer, en uno u otro grado, en el relativismo, puesto que sólo será un conocimiento o expresión de imágenes u horizontes de la realidad, sin que pueda definir ni distinguir cómo es conocida la propia realidad objetiva en estos horizontes o imágenes.

El principio metodológico de la investigación dialéctica de la realidad social es el punto de vista de la realidad concreta, que ante todo significa que cada fenómeno puede ser comprendido como elemento del todo. Un fenómeno social es un hecho histórico en tanto y por cuanto se le examina como elemento de un determinado conjunto y cumple por tanto un *doble* cometido que lo convierta efectivamente en hecho histórico: de un lado, definirse a sí mismo, y, de otro lado, definir al conjunto; ser simultáneamente productor y producto; ser determinante y, a la vez, determinado; ser revelador y, a un tiempo, descifrarse a sí mismo; adquirir su propio auténtico significado y conferir sentido a algo distinto. Esta interdependencia y mediación de la parte y del todo significa al mismo tiempo que los hechos aislados son abstracciones, elementos artificiosamente separados del conjunto, que únicamente mediante su acoplamiento al conjunto correspondiente adquieren veracidad y concreción. Del mismo modo, el conjunto donde no son diferenciados y determinados sus elementos es un conjunto abstracto y vacío.

La diferencia entre el conocimiento sistemático-acumulativo y el conocimiento dialéctico es, esencialmente, la existente entre dos concepciones distintas de la realidad. Si la realidad es un

[18] Gonseth, *Remarque sur l'idée de complementarité,* Dialéctica, 1948, pág. 413.

conjunto de hechos, el conocimiento humano sólo puede ser abstracto, un conocimiento sistemático-analítico de las partes abstractas de la realidad, mientras que el todo de la realidad es incognoscible. "El objeto del estudio científico —afirma Hayek polemizando con el marxismo— no es nunca la totalidad de todos los fenómenos observables en determinado instante y lugar, sino siempre y sólo determinados aspectos, abstraídos de ella... El espíritu humano no puede jamás abarcar el «conjunto», en el sentido de totalidad de lc› diversos aspectos de la situación real".[19]

Precisamente porque la realidad es un todo estructurado, que se desarrolla y se crea, el conocimiento de los hechos, o de conjuntos de hechos de la realidad, viene a ser el conocimiento del lugar que ocupan en la totalidad de esta realidad. A diferencia del conocimiento sistemático (que obra por vía acumulativa) del racionalismo y del empirismo, que parte de principios fijados en un proceso sistemático de adición lineal de nuevos hechos, el pensamiento dialéctico arranca de la premisa de que el pensamiento humano se realiza moviéndose en espiral, donde *cada* comienzo es abstracto y relativo. Si la realidad es un conjunto dialéctico y estructurado, el conocimiento concreto de la realidad consiste, no en la sistemática adición de unos hechos a otros, y de unos conceptos a otros, sino en un proceso de *concretización,* que procede del todo a las partes y de las partes al todo; del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno; de la totalidad a las contradicciones y de las contradicciones a la totalidad, y precisamente en este proceso de correlación en espiral, en el que todos los conceptos entran en movimiento *recíproco* y se iluminan mutuamente, alcanza la concreción. El conocimiento dialéctico de la realidad no deja intactos los distintos conceptos en el camino ulterior del conocer; no es una sistematización de conceptos que procede por adición, una sistematización que se levanta

[19] Hayek, *Scientisme et sciences sociales,* París, 1953, pág. 79.

sobre una base inmutable y de una vez para siempre, sino que es un proceso en espiral de *compenetración y esclarecimiento mutuos* de los conceptos, en el que la abstracción (unilateralidad y aislamiento) de los diversos aspectos es superada en una correlación dialéctica cuantitativo-cualitativa, regresivo-progresiva. La concepción dialéctica de la totalidad no sólo significa que las partes se hallan en una interacción y conexión internas con el todo, sino también que el todo no puede ser petrificado en una abstracción situada por encima de las partes, ya que el todo se crea a sí mismo en la interacción de éstas.

Las ideas relativas a la cognoscibilidad o incognoscibilidad de la concreción como conocimiento de todos los hechos se basaban en las concepciones empírico-racionalistas según las cuales el conocimiento se alcanza mediante un método de análisis y por acumulación. El postulado de esas concepciones la representación atomística de la realidad como agregado de cosas, procesos y hechos. Por el contrario, en el pensamiento dialéctico la realidad se concibe y representa como un todo, que no es *sólo* un conjunto de relaciones, hechos, y procesos, sino también su *creación,* su estructura y génesis. Al todo dialéctico pertenece la *creación* del todo, la creación de la unidad, la unidad de las contradicciones y su génesis. Heráclito representa la concepción dialéctica de la realidad con su genial imagen simbólica del mundo como un fuego que se enciende y se apaga según leyes, pero al mismo tiempo subraya de un modo especial la *negatividad* de la realidad. Heráclito llama al fuego "defecto y saturación".[20]

En la historia del pensamiento filosófico se revelan tres concepciones fundamentales del todo o de la totalidad, basadas en una determinada concepción de la realidad, que postulan los correspondientes principios epistemológicos:

1) la concepción *atomístico-racionalista* de Descartes a

[20] Herakleitos (Diels. frgm. B. 65-Hippol.).

Wittgenstein, que concibe el todo como la totalidad de los elementos y hechos más simples;

2) la concepción *organicista y organicista-dinámica,* que formaliza el todo y afirma el predominio y la prioridad del todo sobre las partes (Schelling, Spann);

3) la concepción *dialéctica* (Heráclito, Hegel, Marx), que concibe la realidad como un todo estructurado, que se desarrolla y crea.

En el siglo xx se ha desplegado un ataque en dos frentes contra la concepción de la realidad como totalidad. Para los empiristas, al igual que para los existencialistas, el mundo se ha fragmentado, se ha disgregado, ha dejado de ser una totalidad y se ha convertido en un caos, cuya reestructuración corresponde al sujeto. En el caos del mundo, el orden es introducido por el sujeto trascendental o por la perspectiva subjetiva, para la cual se ha deshecho la totalidad del mundo que cede su sitio al divisionismo de los horizontes subjetivos.[21]

El sujeto que conoce el mundo y para el cual éste existe como un cosmos u orden divino o totalidad, es *siempre* un sujeto social, y la actividad que conoce la realidad natural y humano-social es la actividad de un sujeto social. La separación de sociedad y naturaleza marcha al unísono con la in-

[21] No deja de ser elocuente que el primer gran encuentro filosófico internacional, celebrado después de la Segunda Guerra Mundial, entre el marxismo y el idealismo, haya girado en torno al problema de la *totalidad.* En esta discusión teórica hay un evidente trasfondo práctico: ¿es posible transformar la realidad por la vía revolucionaria?, ¿la realidad humano-social puede ser modificada desde sus fundamentos y en su conjunto, es decir, en su totalidad e íntegramente, o sólo son efectivos y realizables los cambios parciales, en tanto que el todo subsiste como una entidad inmutable o un horizonte inaccesible? Véase, a este respecto, la polémica de Lukács con Jaspers en el *Rencontre de Génève,* 1948. La estrecha conexión de la problemática de la totalidad con la problemática de la revolución puede comprobarse, asimismo, con las necesarias modificaciones, incluso en la situación checa. Véase la concepción de la totalidad de Sabina como principio revolucionario en el año 1839. K. Kosík, *La democracia radical checa,* Praga, 1958 (en checo).

comprensión de que la realidad humano-social es *tan* real como la nebulosa, los átomos y las estrellas aunque no sea la *misma* realidad. De aquí deriva el supuesto de que sólo la realidad natural es la auténtica realidad, mientras que el mundo humano es menos real que una piedra, un meteoro o el Sol, y que sólo una realidad (la humana) es comprensible, mientras que la otra realidad (la natural) sólo es explicable.

Para el materialismo la realidad social puede ser conocida en su concreción (totalidad) a condición de que se descubra la *naturaleza* de la realidad social, de que se destruya la pseudoconcreción y de que la realidad social sea conocida como unidad dialéctica de la base y la supraestructura, y el hombre como sujeto objetivo, histórico-social. La realidad social *no* puede ser conocida como totalidad concreta si el hombre, en el ámbito de la totalidad, es considerado únicamente y, sobre todo, como *objeto,* y en la práctica histórico-objetiva de la humanidad no se reconoce su importancia primordial como *sujeto*. La cuestión de la concreción, o totalidad de lo real, no concierne, pues, primariamente, a la plenitud o falta de plenitud de los hechos, o a la variabilidad y el desplazamiento de los horizontes, sino a la cuestión *fundamental:* ¿*qué es la realidad?* En lo referente a la realidad social, *esta* pregunta puede ser contestada si es reducida a esta *otra:* ¿cómo es *creada* la realidad social? Esta problemática que tiende a indagar *qué es* la realidad social mediante la verificación de cómo es *creada* la realidad social misma entraña una concepción *revolucionaria* de la sociedad y del hombre.

Si volvemos de nuevo a considerar el problema del hecho y de su importancia en el conocimiento de la realidad social, hay que subrayar, además del principio generalmene admitido de que cada hecho sólo es comprensible en su contexto,[22] una verdad aún más importante y fundamental, que generalmente se pasa por alto: *el concepto mismo de hecho está determinado*

[22] Véase Carl L. Becker, "What are Historical Facts?". *The Western Political Quarterly,* vol. VIII, 1955, n. 3.

por la concepción total de la realidad social. El problema de qué es el hecho histórico, es sólo un aspecto parcial del problema principal: qué es la realidad social.

Estamos de acuerdo con el historiador soviético Kon cuando dice que los hechos elementales se han mostrado como algo muy complejo y que la ciencia, que en el pasado se ocupaba de los hechos singulares, se orienta hoy cada vez más hacia los procesos y las interrelaciones. La dependencia entre los hechos y las generalizaciones es una conexión y dependencia recíproca. Así como la generalización es imposible sin los hechos, no existe tampoco ningún hecho científico que no contenga algún elemento de generalización. En cierto sentido el hecho histórico no es sólo la premisa de la indagación, *sino* también su resultado..[23] Pero si entre los hechos y la generalización existe una relación dialéctica de compenetración lógica se expresa la verdad de que la generalización es generalización y cada generalización es generalización de los hechos, ¿cómo explicar esta reciprocidad *lógica?* En esta relación lógica se expresa la verdad de que la generalización es la conexión *interna* de los hechos, y de que el propio hecho refleja determinado contexto. En su esencia ontológica cada hecho refleja toda la realidad, y el significado *objetivo* de los hechos consiste en la riqueza y esencialidad con que complementan y al mismo tiempo reflejan la realidad. Por *esta razón* es posible que un hecho revele más y otro menos, o que el mismo hecho diga más o menos de acuerdo con el método y la actitud subjetiva del científico, es decir, según la capacidad del hombre de ciencia para interrogar a los hechos, y descubrir su contenido y significado objetivo. La distinción de los hechos según su significado y su importancia no es el resultado de una valoración subjetiva, sino que emana del contenido objetivo de los propios hechos. En cierto sentido, la realidad no existe de otro modo sino como conjunto de hechos, como

[23] I. Kon *El idealismo filosófico y la crisis del pensamiento histórico burgués,* Moscú, 1959, pág. 237 (en ruso).

totalidad jerarquizada y articulada de ellos. Todo proceso cognoscitivo de la realidad social es un movimiento circular, en el que la indagación parte de los hechos para tornar de nuevo a ellos. ¿Qué ocurre con estos hechos en el proceso cognoscitivo? El conocimiento de la realidad histórica es un proceso de asimilación teórica o crítica, de interpretación y valoración de los hechos; en ese proceso es imprescindible para el conocimiento *objetivo* de los hechos la *actividad* del hombre, del científico. Esa actividad que revela el contenido *objetivo* y el significado de los hechos es el método científico. El método científico es más o menos eficiente en relación con la mayor o menor riqueza de la realidad-contenida *objetivamente* en tal o cual hecho, que es capaz de descubrir, explicar y motivar. Conocida es la indiferencia demostrada por ciertos métodos y tendencias hacia determinados hechos; ella se debe a la incapacidad de ver en ellos algo importante, esto es, su propio contenido y significado objetivo.

El método científico es el medio gracias al cual se descifran los hechos. ¿Cómo es que los hechos no son trasparentes y constituyen un problema, cuyo sentido debe revelar, ante todo, la ciencia? El hecho es la cifra de la realidad. La falta de trasparencia del hecho para la conciencia ingenua consiste en el *doble* papel que desempeña siempre el hecho, en la duplicidad de la que hemos hablado más arriba. Ver sólo un aspecto de los hechos, bien sea su inmediatez o su carácter mediato, su determinación, o solamente su carácter determinante, equivale a cifrar la cifra, es decir, a no comprender el hecho como cifra. Un político aparece durante su vida a los ojos de los contemporáneos como un *gran* político. Después de su muerte se demuestra que era sólo un político *mediocre,* y que su supuesta grandeza no era más que "una ilusión de su tiempo". ¿Qué es lo que era el hecho histórico? ¿La *ilusión* que dio una *apariencia de grandeza* y "creó" la historia, o la verdad, que se ha manifestado sólo más tarde y que en el momento decisivo no existía como acción y realidad? El historiador debe

ocuparse de los acontecimientos tal y como se desarrollaron efectivamente. ¿Pero qué significa esto? ¿La historia es realmente la historia de la conciencia humana, la historia de cómo los hombres han cobrado conciencia de su tiempo y de los hechos que han sucedido; o bien es la historia de cómo las cosas han ocurrido realmente y *hubieron* de reflejarse en la conciencia humana? Surge aquí un doble peligro: describir los hechos históricos tal y como *debieron* ocurrir, esto es, racionalizar y hacer lógica la historia, o narrar acríticamente los acontecimientos sin valorarlos, lo que equivale a abandonar el carácter fundamental de la labor científica, a saber: la distinción de lo esencial y lo accesorio como sentido *objetivo* de los hechos. La existencia misma de la ciencia depende de la *posibilidad* de hacer esa distinción. Sin ella no habría ciencia.

La mistificación y la falsa conciencia de los hombres respecto a los acontecimientos, ya sean éstos contemporáneos o pasados, forman *parte* de la historia. El historiador que considerase la falsa conciencia como un fenómeno accesorio o casual, o que la eliminase como una mentira y falsedad que nada tiene que ver con la historia, tergiversaría la historia misma. Mientras que la Ilustración elimina de la historia la falsa conciencia, y presenta la historia de esa conciencia como una historia de los errores que no se habrían cometido si los hombres hubiesen sido más perspicaces y los soberanos más sabios, la ideología romántica, por el contrario, considera verdadera la falsa conciencia, porque sólo ella ha tenido eficacia, efecto e influencia práctica, y, por *tanto,* sólo ella es la realidad histórica.[24]

Al ser hipostasiado el todo y darle una posición privilegiada con relación a las partes (hechos) se abre uno de los caminos

[24] En tal error cae, por ejemplo, Henri Lévy-Bruhl en el artículo: "Quést-ce que le fait historique?", *Revue de synthèse historique*, 1926, vol. 42, págs. 53-59. Kon, en la obra citada, interpreta erróneamente la posición de Bruhl, y, por ello, al polemizar con él no da en el blanco.

por los que se llega, no a la *totalidad concreta,* sino a la *falsa* totalidad. Si el proceso *total* representa con respecto a los *hechos* una realidad *auténtica y superior,* la realidad puede existir, en ese caso, independientemente de los hechos, y, sobre todo, de aquellos que la contradicen. En esta formulación, que hipostasía e independiza el todo frente a los hechos, *hay* toda una justificación teórica del subjetivismo, que ignora y fuerza los hechos en nombre de una "realidad superior". La facticidad de los hechos no equivale a su realidad, sino a su sólida superficialidad, a su unilateralidad, e inmovilidad. La *realidad* de los hechos se opone a su facticidad no porque sea una realidad de *otro orden,* y, por tanto, en este sentido una realidad *independiente* de los hechos, sino porque es la relación *interior,* la dinámica y el contraste de la totalidad de los hechos. La preponderancia del proceso total sobre los hechos, la atribución a la tendencia a una realidad superior a la de los hechos y, *con ello,* la transformación de la tendencia, de tendencia de los hechos en tendencia independiente de los hechos, expresa el predominio del todo hipostasiado sobre las partes y, por tanto, de la *falsa* totalidad sobre la totalidad concreta. Si el proceso del todo posee una realidad superior a los hechos y no constituye ya la realidad y regularidad de cada uno de los hechos, se convierte en algo independiente de los hechos y lleva, por consiguiente, una existencia de carácter distinto a la de ellos mismos. El todo es separado de las partes y existe independientemente de ellas.[25]

La teoría materialista distingue *dos* contextos de hechos: el contexto de la realidad, en el cual los hechos existen originaria y primordialmente, y el contexto de la teoría, en el cual los hechos se dan por segunda vez y mediatamente ordenados, después de haber sido previamente arrancados del con-

[25] Al mismo tiempo, es posible observar aquí la génesis de todas las mistificaciones objetivamente idealistas. Algunos valiosos análisis de esta problemática en Hegel pueden encontrarse en la obra de Lask, *Fichtes Idealismus und Geschichte.* Lask, *Ges. Schriften,* I. Band, Tübingen, 1923, págs. 67-68, 280, 338.

texto originario de lo real. Pero ¿cómo se puede hablar del contexto de lo real, en el cual los hechos existen primaria y originariamente, si *ese* contexto *sólo* puede ser conocido arrancando a los hechos del contexto de la realidad? El hombre no puede conocer el contexto de la realidad de otro modo que separando y aislando los hechos del contexto, y haciéndolos relativamente independientes. Aquí está el fundamento de todo conocimiento: la escisión del todo. El conocimiento es siempre una oscilación dialéctica (decimos dialéctica porque existe también una oscilación metafísica, que parte de ambos polos considerados como magnitudes constantes, y registra sus relaciones exteriores y reflexivas), oscilación entre los hechos y el contexto (totalidad); ahora bien, el centro mediador activo de esa oscilación es el método de investigación. La absolutización de esta actividad del método (y semejante actividad es innegable), da origen a la ilusión idealista de que el pensamiento crea lo concreto, o de que los hechos únicamente adquieren sentido y significado en la mente del hombre.

El problema fundamental de la teoría materialista del conocimiento [26] no es otro que el de la relación y posibilidad de transformar la totalidad concreta en totalidad abstracta: ¿cómo lograr que el pensamiento, al reproducir mentalmente la realidad, se mantenga a la altura de la totalidad *concreta,* y no degenere en totalidad abstracta? Si se separan radicalmente realidad y facticidad se hace imposible distinguir en los hechos *nuevas* tendencias y contradicciones, ya que para la *falsa* totalidad todo hecho está *ya predeterminado* antes de cualquier indagación, y se halla identificado e hipostasiado, de una vez y para siempre, por toda la tendencia evolutiva. Esta misma tendencia, que se muestra con la pretensión de constituir una realidad de grado *superior,* degenera en abstracción y, por tanto, en una realidad de grado *inferior* respecto de

[26] Dejemos, por ahora, a un lado la cuestión de cómo la misma realidad humano-social se transforma, y puede tranformarse, de totalidad *concreta* en *falsa* totalidad y viceversa.

los hechos empíricos, ya que no representa una tendencia histórica de los propios hechos, sino una tendencia que se da al margen de ellos, detrás, y por encima de los hechos e independientemente de ellos.

La falsa totalización y síntesis se manifiesta en el método del principio abstracto, que deja a un lado la riqueza de la realidad, es decir, su contradictoriedad y multiplicidad de significados, para abarcar exclusivamente los hechos concordantes con el principio abstracto. El principio abstracto, elevado al rango de totalidad, es una totalidad *vacía,* que trata la riqueza de lo real como un "residuo" irracional e incomprensible. El método del "principio abstracto" deforma la imagen *total* de la realidad (acontecimientos históricos, obras artísticas) y, *al mismo tiempo,* es insensible a los *detalles.* Sabe de ellos, los registra, pero no los comprende, porque no entiende su significado. No revela el sentido objetivo de los hechos (detalles), sino que lo oscurece. Altera así la integridad del fenómeno investigado, porque lo descompone en dos esferas independientes: la parte que conviene al principio y que, por eso, es explicada, y la parte que contradice a aquél y que queda, por ello, en la sombra (sin explicación ni comprensión racional), como un "residuo" no explicado e inexplicable del fenómeno.

El punto de vista de la totalidad concreta no tiene nada de común con la totalidad "holista", organicista o neorromántica, que hipostasía el todo sobre las partes, y efectúa la mitologización del todo.[27] La dialéctica no puede concebir la totalidad como un todo ya acabado y formalizado que determina las partes, por cuanto a la propia determinación de la totali-

[27] La genial intuición del joven Schelling acerca de la naturaleza como unidad del producto y de la productividad, no ha sido apreciada aún suficientemente. Sin embargo, ya en aquel entonces se afirma en su pensamiento una fuerte tendencia a hipostasiar el todo, como lo demuestra, por ejemplo, un texto del año 1799: "... si en cada todo orgánico todo se sostiene por un apoyo recíproco, así también esta organización entendida como un todo deberá preexistir a las partes; no era el todo el que podía surgir de las partes, sino las partes del todo." (Schelling, *Werke,* Munich, 1927, Zeiter Hauptband, pág. 279).

dad pertenecen la *génesis* y el *desarrollo* de la totalidad, lo que implica desde el punto de vista metodológico la indagación de cómo *nace* la totalidad, y cuáles son las *fuentes internas de su desarrollo y movimiento.* La totalidad no es un todo ya preparado, que se llena de un contenido, de la cualidad de las partes o de sus relaciones, sino que la totalidad misma se concretiza y *esta concreción no es sólo creación del contenido, sino también creación del todo.* El carácter genético-dinámico de la totalidad fue puesto de manifiesto por Marx en unos pasajes geniales de sus *Grundrisse:* "En un sistema burgués desarrollado cada relación económica presupone otras relaciones en la forma económica burguesa y, por tanto, cada hecho es, al mismo tiempo, un supuesto; así ocurre, en efecto, en todo sistema orgánico. Este mismo sistema orgánico, como totalidad, que tiene sus supuestos y su *desarrollo* en el sentido de la totalidad, consiste precisamente en someter a sí todos los elementos de la sociedad, o en crearse los órganos que aún le faltaban. Se *convierte en totalidad histórica.* La evolución hacia esta totalidad es un elemento de su proceso, de su desarrollo".[28]

La concepción genético-dinámica de la totalidad es un supuesto de la comprensión racional del surgimiento de una nueva cualidad. Los supuestos que fueron en su origen condiciones históricas de la aparición del capital, después de surgir y constituirse éste, se manifiestan como resultado de su propia realización y reproducción; ya no son condiciones de su *surgimiento histórico,* sino resultado y condiciones de su *existencia histórica.* Los distintos elementos que históricamente han precedido al surgimiento del capitalismo, y que han existido independientemente de él y que con respecto a él han tenido una existencia "antediluviana" (como el dinero, el valor, el cambio, la fuerza de trabajo) después de aparecer el capital entran a formar parte del proceso de reproducción de

[28] Marx, *Grundrisse,* pág. 189 (subrayado nuestro).

éste y existen como elementos orgánicos *suyos*. Así el capital, en la época del capitalismo, se convierte en una estructura significativa, que *determina* el contenido interno y el sentido objetivo de los factores o elementos, sentido que era distinto en la fase precapitalista. *La creación de la totalidad como estructura significativa es, por tanto, y al mismo tiempo, un proceso en el cual se crea realmente el contenido objetivo y el significado de todos sus factores y partes*. Esta mutua conexión, así como la profunda diferencia entre las condiciones de su aparición y las condiciones de su existencia histórica (las primeras de las cuales constituyen una premisa histórica independiente, dada una sola vez, mientras las segundas son producidas y reproducidas en las formas históricas de existencia), incluye la dialéctica de lo lógico y de lo histórico: la investigación lógica muestra dónde comienza lo histórico, y lo histórico completa y presupone lo lógico.

La agudización del problema en el sentido de si es primero la totalidad o las *contradicciones*, e incluso la división de los marxistas contemporáneos en dos campos opuestos,[29] según se dé preferencia a la totalidad o a las contradicciones, expresa sencillamente una incomprensión de la dialéctica materialista. El problema no está en reconocer la prioridad de la totalidad sobre las contradicciones, o de las contradicciones sobre la totalidad, ya que precisamente semejante separación elimina tanto la totalidad como las contradicciones de carácter dialéctico. En efecto, *la totalidad sin contradicciones es vacía e inerte y las contradicciones fuera de la totalidad son formales y arbitrarias*. La relación dialéctica de las contradicciones y de la totalidad, las contradicciones en la totalidad y la totalidad de las contradicciones, la concreción de la totalidad determinada por las contradicciones y las leyes propias de las con-

[29] Esta opinión fue expresada en el Coloquio Filosófico Internacional sobre la dialéctica, que tuvo lugar en Royamont en septiembre de 1960. Mi comunicación "Dialéctica de lo concreto" no era sino una respuesta polémica a dicha objeción.

tradicciones en la totalidad, constituyen uno de los límites que separan, en el problema de la totalidad, a la concepción materialista de la concepción estructuralista. En segundo lugar, la totalidad como medio conceptual para comprender los fenómenos sociales es abstracta si no se subraya que esa totalidad es totalidad de base y supraestructura, y de su recíproca relación, movimiento y desarrollo, pero dando a la base un papel determinante. Y, en fin, también la totalidad de base y supraestructura es abstracta si no se demuestra que es el hombre, como *sujeto histórico real,* quien crea en el proceso de producción y reproducción social la base y la supraestructura, forma la realidad social como totalidad de las relaciones sociales, instituciones e ideas, y en esta creación de la objetiva realidad social se crea al mismo tiempo a sí mismo como ser histórico y social, lleno de sentido y potencialidad humana, y realiza el proceso infinito de "humanización del hombre".

La totalidad concreta como concepción dialéctico-materialista del *conocimiento* de lo real (cuya dependencia, respecto de la problemática ontológica de la realidad, ya hemos subrayado reiteradas veces) significa por tanto un proceso indivisible cuyos elementos son: la destrucción de la pseudoconcreción, es decir, de la aparente y fetichista objetividad del fenómeno, y el conocimiento de su auténtica objetividad; en segundo lugar, el conocimiento del carácter histórico del fenómeno, en el cual se manifiesta de modo peculiar la dialéctica de lo singular y lo general humano; y, por último, el conocimiento del contenido objetivo y del significado del fenómeno, de su función objetiva y del lugar histórico que ocupa en el seno del todo social. Si el conocimiento no ha llevado a cabo la destrucción de la pseudoconcreción, si no ha descubierto, bajo la aparente objetividad del fenómeno, su auténtica objetividad histórica y confunde, por tanto, la pseudoconcreción con la concreción, entonces el conocer quedará prisionero

de esa intuición fetichista cuyo fruto es la mala totalidad.[30] La realidad social es entendida aquí como un conjunto o totalidad de estructuras autónomas que se influencian recíprocamente. El sujeto ha desaparecido, o más exactamente, el auténtico sujeto, el hombre como sujeto objetivamente práctico es sustituido por un sujeto fetichizado, mitologizado, cosificado; es decir, por el movimiento autónomo de las estructuras. La totalidad en un sentido materialista es creación de la producción social del hombre, mientras que para el estructuralismo la totalidad surge de la acción recíproca de las conexiones y estructuras autónomas. En la "mala totalidad" la realidad social solamente es intuida bajo la forma de objeto, de resultados y de hechos ya dados, y no subjetivamente, como praxis objetiva humana. Los frutos de la actividad del hombre son separados de la actividad misma. El doble movimiento de los productos al productor y del productor a los productos,[31] en el cual el productor, el creador, el hombre está *por encima* de su creación, en la "mala totalidad" relativista es sustituido por el movimiento, simple o complejo de las estructuras autónomas; es decir, por resultados y productos considerados aisladamente, por la objetivación de la práctica humana objetivo-espiritual. Por esto mismo, en las concepciones estructuralistas, la "sociedad" se acerca al arte sólo exteriormente, como condicionalidad social, no desde dentro, subjetivamente, a semejanza de su creador, el hombre social. La otra característica fundamental de la concepción estructuralista de la totalidad, además del idealismo, es el sociologismo.[32]

La falsa totalidad se manifiesta en tres formas fundamentales:

[30] La expresión "mala totalidad" proviene de Kurt Konrad, quien en una aguda polémica con el formalismo distingue la totalidad concreta del marxismo de la mala o falsa totalidad del estructuralismo. Cf. K. Konrad, *Contraste de contenido y forma,* Stredisko, 1934 (en checo).

[31] Véase Leibniz: "C'est par considération des ouvrages qu'on peut decouvrir l'ouvrier".

[32] De este problema se ocupa detalladamente el capítulo "Historicidad y falso historicismo"

1) como totalidad *vacía*, en la que faltan los aspectos reflejos, la determinación de los elementos singulares y el análisis; esta totalidad vacía excluye la reflexión, es decir, la asimilación de la realidad en forma de elementos aislados, y la actividad del pensamiento analítico,[33]

2) como totalidad *abstracta*, en la que el todo es formalizado frente a las partes, y a la "tendencia" hipostasiada se le atribuye una "realidad superior". A la totalidad así entendida le falta la génesis y el desarrollo, la creación del todo, la estructuración y la desestructuración. La totalidad es un todo *cerrado*.

3) como *mala* totalidad en la que el auténtico sujeto es sustituido por un sujeto mitologizado.

Así como otros conceptos muy importantes de la filosofía materialista —la falsa conciencia, la reificación o cosificación, la relación de sujeto y objeto— pierden su carácter dialéctico si se consideran aisladamente, al margen de la teoría materialista de la historia, y de los conceptos con los cuales forman unidad, y en cuyo "sistema abierto" adquieren un significado auténtico, así también la categoría de totalidad pierde su carácter dialéctico si se la concibe sólo "horizontalmente", como relación de las partes y el todo, y se prescinde de otras características orgánicas suyas: su dimensión genético-dinámica (creación del todo y unidad de las contradicciones), y su dimensión "vertical", que es la dialéctica del fenómeno y la esencia. Esta dialéctica es aplicada por Marx en su análisis

[33] Polemizando con Schelling en la introducción a la *Fenomenología del espíritu,* Hegel critica la concepción romántica de la totalidad en la que todos los gatos son pardos. Los románticos se sienten atraídos por la totalidad, pero se trata de una totalidad vacia ya que le falta la plenitud y la determinación de las relaciones. Desde el momento en que el romántico absolutiza lo inmediato, puede ahorrarse el camino de lo particular a lo general, y, de un pistoletazo, alcanzarlo todo —Dios, lo Absoluto, la Vida—. Aquí está la causa principal de que los románticos intentaran en vano escribir novelas. De la relación entre la totalidad vacía de los románticos y el arte romántico trata la obra de Bernh von Arxe, *Novellistisches Dasein,* Zurich, 1953, págs. 90, 96.

del intercambio simple y capitalista de mercancías. El fenómeno más elemental y más banal de la vida cotidiana de la sociedad capitalista —el simple intercambio de mercancías—, en el que los hombres intervienen como simples compradores o vendedores, en un ulterior examen, resulta ser una apariencia superficial, que se halla determinada y mediatizada por procesos profundos y esenciales de la sociedad capitalista, esto es, por la existencia y explotación del trabajo asalariado. La libertad y la igualdad del simple intercambio, *en el sistema capitalista de producción de mercancías se desarrolla y realiza como desigualdad y falta de libertad.* "El obrero que compra mercancías por tres chelines aparece al vendedor en la misma función y en la misma igualdad —bajo la forma de tres chelines— que el rey que efectúa la misma operación. Cualquier diferencia entre ellos desaparece".[34] En las dimensiones de la relación interna del fenómeno y la esencia y en el desarrollo de las contradicciones propias de esta relación, la realidad es concebida *concretamente,* es decir, como totalidad concreta, mientras que la hipóstasis del aspecto fenoménico produce una visión abstracta y conduce a la apología.

[34] Marx, *Grundrisse,* pág. 158; véase también la pág. 163.

II

ECONOMIA Y FILOSOFIA

La indagación que apunta directamente a la esencia y deja tras de sí todo lo que es inesencial, como un lastre suprefluo, al proceder así, pone en tela de juicio su propia legitimidad. Se hace pasar por algo que no es. Se presenta con la pretensión de ser una investigación científica, pero considera previamente probado el punto más esencial, la diferencia entre lo esencial y lo secundario, y lo sitúa, por ello, fuera de toda indagación. Quiere llegar a la esencia, no a través de un complicado proceso regresivo-progresivo —en el curso del cuál, y gracias a cuya actividad la realidad se escinde en esencial e inesencial, al mismo tiempo que tal escisión se justifica—, sino mediante un salto que la eleva por encima de las apariencias fenoménicas y, sin examinar siquiera tales apariencias, sabe ya qué es la esencia y cómo alcanzarla. Mas, por el propio hecho de mirar directamente a lo "esencial", se salta la esencia y su persecución de ella termina por alcanzar la cosa sin la esencia, la vacua abstracción o una banalidad.

El individuo, ya antes de leer un manual de economía política y de conocer las leyes propias de los fenómenos económicos formuladas por la ciencia, vive *ya* en la realidad económica, y, en cierto modo, la comprende. ¿Debe, pues, iniciarse nuestra indagación preguntando a un individuo no cultivado? ¿Qué podemos esperar de sus respuestas? A la pregunta: ¿qué es la economía?, el individuo puede contestar con palabras que expresen su idea de la economía, o con palabras que repitan la respuesta de otros. De la misma manera que el eco de respuestas leídas o escuchadas es algo derivado, así también es poco original semejante idea de la economía, porque su contenido no es proporcional a la realidad. Quien vive en la más inmediata vecindad de la realidad económica, experimentándola en el curso de toda su vida como su realidad más real, no tiene aún, sólo por ello, una idea correcta de la eco-

nomía, ni, por tanto, de la realidad en que vive. En ese inicio que debe constituir el punto de partida de nuestras consideraciones, lo importante no es lo que los hombres respondan a una pregunta sobre la economía, sino *qué es* para ellos la economía antes de cualquier pregunta y reflexión. El hombre tiene siempre una determinada comprensión de la realidad, anterior a toda enunciación explicativa. Sobre esta comprensión preteórica, como estrato elemental de la conciencia, se basa la *posibilidad* de la cultura y de la instrucción, mediante la cual el hombre pasa de la comprensión preliminar al conocimiento conceptual de la realidad. La hipótesis de que la realidad en su aspecto fenoménico sea secundaria y desdeñable para el conocimiento filosófico y para el hombre, es profundamente errónea ya que el dejar a un lado el aspecto fenoménico significa cerrarse el camino hacia el conocimiento de la realidad.

La indagación del modo de existir la economía para el hombre, significa, al mismo tiempo, la búsqueda del modo más fundamental de darse tal realidad. Antes de que la economía sea objeto de la meditación, explicación e interpretación científicas, existe ya para el hombre en una forma determinada.

Metafísica de la vida cotidiana

La preocupación o "cura"

El modo primordial y elemental de existir la economía para el hombre es la preocupación. No es el hombre quien tiene preocupación, sino que es la preocupación la que tiene al hombre. El hombre no está preocupado o despreocupado, sino que la preocupación *está presente* tanto en un caso como en el otro. El hombre puede liberarse de la preocupación, pero no puede eliminarla. "Mientras vive, el hombre pertenece a la preocupación" (Herder). ¿Qué es, entonces, la preocupación? Ante todo, no es un estado psíquico o un estado de ánimo negativo, que se alterne con otro positivo. La preocupación es la trasposición subjetiva de la realidad del hombre como sujeto objetivo. El hombre está siempre vinculado por conexiones y relaciones a la propia existencia, la cual es actividad, aunque puede presentarse también bajo la forma de absoluta pasividad e inercia. En el individuo, preocuparse es enredarse en la maraña de relaciones que se presenta a él como mundo práctico-utilitario. Por tanto, las relaciones objetivas se manifiestan al individuo no en la intuición, sino en la "praxis", como mundo de trabajo, de medios y fines, de proyectos, de obstáculos y éxitos. La preocupación es la mera actividad del individuo social aislado. Para este individuo *engagé* la realidad no puede manifestarse, primordial e inmediatamente, como el conjunto de leyes objetivas a las cuales está subordinado, sino, por el contrario, como actividad e intervención, como mundo puesto en movimiento que recibe un sentido del activo *engagement* del individuo. Este mundo

es *creado* en tal *engagement* y, por tanto, no es sólo un conjunto de determinadas representaciones, sino que consiste, ante todo, en una práctica determinada y en sus más variadas modificaciones.

La preocupación no es el estado de conciencia cotidiano de un individuo fatigado, que pueda liberarse mediante la distracción. La preocupación es el empeño práctico del individuo en el conjunto de las relaciones sociales, comprendidas desde el punto de vista de este empeño personal, individual y subjetivo. Estas relaciones no son objetivadas, no son objeto de la ciencia y de la investigación objetiva, sino que constituyen la esfera del empeño individual. Por tanto, el sujeto no puede contemplarlas como leyes objetivas de los procesos y fenómenos, sino que las considera desde el punto de vista de la subjetividad como mundo *relativo* al sujeto, que tiene un sentido para este sujeto, creado por él mismo. Si la preocupación significa el enredamiento del individuo en las relaciones sociales, consideradas desde el punto de vista del sujeto comprometido, ella es también, al mismo tiempo, en la visión del sujeto, un mundo suprasubjetivo. La preocupación es el mundo en el sujeto. El individuo no es sólo lo que él cree, o lo que el mundo cree, sino algo más; es parte de una conexión en la cual él desempeña un papel objetivo, supraindividual, del que no se da cuenta necesariamente. El hombre como preocupación es la propia subjetividad siempre fuera de sí, que tiende a alguna otra cosa y sobrepasa continuamente su subjetividad. La superación o trascendencia del hombre significa que éste por su actividad es suprasubjetivo y supraindividual. Si en la preocupación o "cura" que llena la vida del hombre están presentes tanto el elemento terreno, que mira a lo material, como el elemento que se eleva hacia lo divino,[1]

[1] "La palabra latina «cura» tiene dos sentidos... en la «cura» que acompaña al hombre durante toda su vida se halla implicado un elemento terreno, nivelador, revuelto en sentido material, y un elemento que impulsa a lo divino." (K. Burdach, "Faust un die Sorge", *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Litwiss,* 1923, pág. 49.)

y si la "preocupación" tiene un doble significado, surge esta pregunta: ¿por qué existe tal duplicidad? ¿Es un producto o herencia del pensamiento teológico cristiano, según el cual el sufrimiento terreno es la única vía para que el hombre llegue a Dios? ¿Es la teología una antropología mistificada, o, por el contrario, la antropología es teología secularizada? La secularización de la teología sólo es posible porque los temas teológicos constituyen la problemática antropológica mistificada. La división del hombre entre el elemento terrenal y el divino deriva del doble carácter de la praxis humana, que en el aspecto subjetivo mistificado se manifiesta como duplicidad de la "preocupación".

El sujeto es determinado por el sistema de relaciones objetivas, pero obra como individuo impulsado por la preocupación, que en el curso de su acción *crea* la red de relaciones. La preocupación es:

1) inserción del individuo social en el sistema de relaciones sociales sobre la base de su *engagement* y de su práctica utilitaria;

2) la actuación de este individuo, que en su aspecto elemental se manifiesta como solicitud y preocupación;

3) sujeto de acción (preocupación y solicitud), que se manifiesta como indiferencia y anonimicidad.

El preocuparse es el aspecto fenoménico del trabajo abstracto. El trabajo está ya tan subdividido y despersonalizado que en todas sus esferas —tanto en la material como en la administrativa e intelectual— aparece como mero ocuparse o manipulación. En cuanto se comprueba que la categoría de trabajo de la filosofía clásica alemana es sustituida en el siglo XX por el mero ocuparse (metamorfosis en la que se pone de manifiesto el proceso disolutivo que caracteriza el tránsito del idealismo objetivo de Hegel al idealismo subjetivo de Heidegger), en esa comprobación queda fijado un determinado aspecto *fenoménico* del proceso histórico. La sustitución de "trabajo" por el "preocuparse" no refleja una parti-

cularidad del pensamiento de un filósofo singular o de la filosofía en general, sino que expresa en cierto modo los cambios de la propia realidad objetiva. El paso del "trabajo" al "preocuparse" refleja en forma mistificada la fetichización cada vez más profunda de las relaciones humanas, en las que el mundo humano se manifiesta a la conciencia cotidiana (fijada en la ideología filosófica) como un mundo *ya dispuesto* de mecanismos, instalaciones, relaciones y conexiones, en el que el movimiento social del individuo se desenvuelve como capacidad emprendedora, ocupación, omnipresencia, vinculación, en una palabra, como preocuparse. El individuo se mueve en *un sistema de instalaciones y mecanismos,* de los que el mismo se ocupa y es ocupado por ellos, pero habiendo *perdido* hace tiempo la conciencia de que este mundo es una creación humana. Su preocupación o "cura" llena *toda* la vida. El trabajo se ha dividido en miles de operaciones independientes, y cada operación tiene *su* propio operario, su propio órgano ejecutivo, tanto en la producción como en las correspondientes operaciones burocráticas. El manipulador no tiene ante sus ojos la obra entera, sino sólo una parte de ella, abstractamente separada del todo, que no permite una visión de la obra en su conjunto. El todo se manifiesta al manipulador como algo *ya hecho,* y la génesis sólo existe para él en los detalles, que de por sí son irracionales.

El preocuparse es la práctica en su aspecto *fenoménico enajenado,* que ya no alude a la *génesis* del mundo humano (el mundo de los hombres, de la cultura humana y de la humanización de la naturaleza), sino que expresa la práctica de las operaciones cotidianas, en las que el hombre está implicado dentro del sistema de *cosas ya acabadas,* es decir, de dispositivos o instalaciones. En este sistema de dispositivos el hombre mismo es objeto de manipulación. La práctica manipuladora (el trabajo) convierte a los hombres en manipuladores y objetos de la manipulación.

El preocuparse es manipulación (de las cosas y de los hombres) en la que las operaciones se repiten diariamente, transformándose desde mucho antes en hábito y, por tanto, son efectuadas mecánicamente. El carácter cosificado de la práctica, expresado con el término preocuparse, significa que en la manipulación no se trata de la obra que se crea, sino de que el hombre es absorbido por el mero ocuparse y "no piensa" en la obra. El ocuparse es el comportamiento práctico del hombre en un mundo ya hecho y dado; es manejo y manipulación de aparatos en el mundo, pero no es, en modo alguno, *creación* de un mundo humano. El fascinante éxito de la filosofía, que ha dado una descripción del mundo de la "cura" y del preocuparse deriva del hecho de que ese mundo constituye el plano universal superficial de la realidad del siglo xx. Este mundo no se manifiesta al hombre como realidad *creada por el,* sino como un mundo ya hecho e impenetrable, en el seno del cual la manipulación se presenta como empeño y actividad. El individuo maneja el teléfono, el automóvil, el interruptor eléctrico, como algo ordinario e indiscutible. Sólo una avería le revela que él existe en un mundo de aparatos *que funcionan,* y que forman un sistema internamente vinculado cuyas partes se condicionan entre sí. La avería demuestra que el aparato o mecanismo no es una cosa singular, sino una pluralidad, que el auricular carece de valor sin el micrófono, y lo mismo el micrófono sin el cable, o el cable sin la corriente eléctrica, ésta sin la central eléctrica y la central sin el carbón (materia prima) y las máquinas. El martillo y la hoz no son dispositivos o mecanismos. La destrucción de un martillo es algo muy simple que un solo hombre puede efectuar. El martillo no es un mecanismo, sino una herramienta; no remite a un sistema de aparatos como premisa de su funcionamiento, sino que remite a un círculo estrechísimo de productores. En el mundo patriarcal de la garlopa, del martillo, de la sierra, no es posible comprender la problemática de los dispositivos o

mecanismos, que son creación del moderno mundo capitalista del siglo XX.[2]

El ocuparse, como trabajo abstracto humano, crea en su aspecto fenoménico un mundo utilitario también abstracto, en el que todo se vuelve aparato utilitario. En este mundo, las cosas no poseen significado independiente ni existencia objetiva, sino que adquieren una significación sólo con respecto a su propia manejabilidad. En la manipulación práctica (esto es, en el ocuparse,) las cosas y los hombres *son* aparatos, objetos de la manipulación, y sólo adquieren un significado en el sistema de manipulación universal. El mundo se abre al individuo entregado a la preocupación como un sistema de significados, donde cada cosa remite a todo el resto, y el sistema de significados, como un todo remite al sujeto, para el cual las cosas tienen un significado. Aquí, se refleja, en primer lugar, la complejidad de la civilización moderna, en la que la particularidad ha sido superada y sustituida por la universalidad absoluta. En segundo lugar, bajo la forma fenoménica del mundo de los significados (cuya absolutización y separación de la objetividad conduce al idealismo) aparece aquí el mundo de la práctica objetiva del hombre y de sus productos. En este mundo de los significados, y sobre la base de la práctica material objetiva, se crea no sólo el significado de las cosas como sentido de ellas, sino también los sentidos humanos, que procuran al hombre el acceso al significado objetivo de las cosas. Sin embargo, en la perspectiva de la preocupación, el mundo objetivo y sensiblemente práctico se disuelve y transforma en el mundo de los significados trazados por la subje-

[2] Por esta razón, incluso la crítica que ve en *El Ser y el Tiempo* el mundo patriarcal del antiguo modo de vida germano, es víctima de la mistificación de los *ejemplos* heideggerianos. Heidegger describe la problemática del mundo moderno capitalista del siglo XX, y la ejemplifica —en cabal armonía con el espíritu romántico de embrollarlo y ocultarlo todo— con el herrero y la fragua. En este capítulo no nos proponemos analizar la filosofía de Heidegger, sino de estudiar la "cura" o "preocupación", que al igual que el "factor económico" y el "homo oeconomicus", es un aspecto cosificado de la práctica.

tividad humana. Es un mundo *estático,* en el cual las manipulaciones, el ocuparse y el utilitarismo representan el movimiento del individuo preocupado en una realidad ya hecha y formada, cuya génesis permanece oculta. En la preocupación se expresa y efectúa su *dependencia* respecto de la realidad social, la cual se presenta, sin embargo, a la conciencia preocupada como un mundo cosificado de manipulaciones y preocupaciones. El preocuparse como apariencia universal y cosificada de la praxis humana no es *producto y creación* del mundo humano objetivamente práctico, sino que es manipulación del orden existente como conjunto de los medios y exigencias de la civilización. El mundo de la praxis humana es la realidad objetiva humana en su nacimiento, producción y reproducción, mientras que el mundo del preocuparse es el mundo de los aparatos ya dispuestos y de su manipulación. Desde el momento en que en este mundo fenoménico de la "cura" viven, en el siglo xx, tanto el obrero como el capitalista, se crea la impresión de que la filosofía de ese mundo debe ser más universal que la filosofía de la praxis humana. Esta pretendida universalidad deriva del hecho de que se trata de una filosofía de la praxis *mistificada,* de una praxis que no se presenta como actividad humana transformadora, sino como manipulación de las cosas y los hombres. El hombre como "cura" o preocupación no sólo está "arrojado" en el mundo, que existe ya como realidad acabada, sino que se mueve en este mundo, que es creación humana, como en un complejo de aparatos que él puede manejar sin necesidad de conocer su verdadero movimiento ni la verdad de su existencia. El hombre como "cura" maneja en su preocupación el teléfono, el televisor, el elevador, el automóvil, el tranvía, etc., sin darse siquiera cuenta, al manejarlos, de la realidad de la técnica ni del sentido de tales mecanismos.

Como preocupación, el hombre se halla inscrito activamente en las relaciones sociales, pero, *al mismo tiempo,* está en determinada relación con la naturaleza y se forja una representación

de ella. En el conocimiento del mundo humano, como mundo *utilitario,* se revela una gran verdad, la de que se trata de un mundo *social,* en el que la naturaleza se manifiesta como naturaleza humanizada, es decir, como objeto y base material de la industria. En el preocuparse, la naturaleza es laboratorio y fuente de materias primas, y la relación del hombre con ella no es sino la relación del dominador y del creador con sus materiales. Pero esta relación no es más que una de *las muchas posibles,* y la imagen refleja de la naturaleza, fundada en ella, no agota la verdad de la naturaleza ni del hombre. "A veces, la naturaleza se reduce al papel de taller y materia prima para la actividad productiva del hombre. Para el hombre como productor, la naturaleza se presenta efectivamente bajo ese aspecto. Pero la naturaleza en cuanto tal, en su conjunto y su significado para el hombre, no puede reducirse exclusivamente a un solo papel. Reducir la relación del hombre con la naturaleza a la relación del productor con el material que elabora, significa empobrecer infinitamente la vida del hombre. Significa arrancar de raíz el lado estético de la vida humana, de la relación humana con el mundo; y lo que es más importante, significa —con la pérdida de la naturaleza como algo que no ha sido creado por el hombre ni por nadie, como algo eterno e increado— la pérdida del sentimiento de que el hombre es parte de un gran todo, en comparación con el cual puede darse cuenta de su pequeñez y de su grandeza".[8]

En la preocupación, el individuo se halla siempre en el futuro, y se sirve del presente como medio o instrumento para realizar sus proyectos. La preocupación como empeño práctico del individuo concede en cierto modo un privilegio al futuro, y hace de él la dimensión fundamental temporal, a la luz de la cual son comprendidos y *realizados* el presente y el pasado.

[8] Rubinstein, *Principy i puti razvitiia psychologii (Principios y vías de desarrollo de la psicología),* Moscú, 1959, pág. 204. En la parte citada, el autor polemiza con la idealización de algunas tesis de los *Manuscritos económico filosóficos* de Marx.

El individuo valora el presente y el pasado en razón de los proyectos prácticos en que vive, según los planes, esperanzas, temores, anhelos y fines. Por cuanto la preocupación es una anticipación, desvaloriza el presente y tiende al futuro, que *aún* no es. La dimensión temporal, y la existencia del hombre como existencia en el tiempo, se revela en la preocupación como futuro *fetichizado* y como temporalidad comprendida de un modo fetichista: el presente no es para la preocupación la autenticidad de la existencia, *"el ser presente"*, sino una escapada ya que la preocupación, con respecto al presente, se encuentra ya más adelante.[4] En la preocupación no se revela la *auténtica naturaleza del tiempo humano.* El futuro de por sí no es superación del romanticismo y de la enajenación. En cierto aspecto el futuro es, en fin de cuentas, una fuga enajenada de la enajenación, esto es, una superación ilusoria de la enajenación. "Vivir en el futuro" y "anticiparse" es, en cierto sentido, la negación de la vida: el individuo como preocupación no vive el presente, sino el futuro, y desde el momento en que niega lo que existe y anticipa lo que no existe, su vida se reduce a cero, es decir, a la inautenticidad. Montaigne conocía bien esta forma de enajenación.[5]

[4] Ortega y Gasset cree que la prioridad histórica en la concepción del hombre como preocupación le pertenece a él, y no a Heidegger: *Nous voici amenés à définir l'homme comme un être dont la réalité primaire et decisive consiste à s'occuper de son avenir... c'est la préoccupation et c'est cela avant tout et surtout la vie de l'homme: préocupation. Sorge, comme l'a dit, treize ans après moi, mon ami, Heidegger,* (Véase: *La cannaissance de l'homme au vingtième siècle,* Neuchâtel, 1952, pág. 134). Pero el problema está en que tampoco Heidegger ha visto en la práctica la determinación primordial del hombre de la que deriva la auténtica temporalidad. La preocupación y la temporalidad de la preocupación son aspectos *derivados y cosificados de la praxis.*

[5] *Nous ne sommes jamais chez nous; nous sommes toujours au delà. La crainte, le désir, l'espérance nous élancent vers l'avenir et nous dérobent le sentiment et la considération de ce qui est.* (Montaigne, *Essais,* Alcan, I, pág. 15.)

La cotidianidad y la historia.

Todo modo de existencia humana, o de existir en el mundo posee su propia cotidianidad. El medioevo tuvo su propia cotidianidad, dividida entre las diversas clases, estamentos y corporaciones. Es un hecho que la vida diaria de un siervo de la gleba era distinta de la de un monje, de un caballero errante y de un señor feudal, pero el común denominador, que marcaba el tiempo e imponía el ritmo y el desenvolvimiento de su vida, era un fundamento único: la sociedad feudal. La industria y el capitalismo trajeron, junto con los nuevos instrumentos de producción, nuevas clases y nuevas instituciones políticas, y, por ello, un nuevo tipo de existencia cotidiana, esencialmente distinto de los de las épocas precedentes.

¿Qué es, pues, la cotidianidad? La cotidianidad no significa la vida privada por oposición a la pública. No es tampoco la llamada vida profana en oposición a un mundo oficial más noble; en la cotidianidad viven tanto el escribano como el emperador. Generaciones enteras y millones de personas han vivido y viven en la cotidianidad de su vida como en una atmósfera *natural,* sin que, ni por asomo, se les ocurra preguntarse cuál es su sentido. ¿Qué sentido tiene entonces preguntar por el sentido de la vida cotidiana? ¿El hecho de *plantearse tal pregunta* puede significar el hallazgo de una vía para captar la esencia de la vida cotidiana? ¿Cuándo se vuelve problemática la vida de cada día, y qué sentido se revela en esta problematización? La cotidianidad es, ante todo, la *organización,* día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. La cotidianidad es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual. La vida cotidiana tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos. La cotidianidad no ha de entenderse,

por ello, en oposición a lo que constituye la norma, a la festividad, a lo excepcional o a la Historia; la hipóstasis de la vida cotidiana como banalidad en contraste con la historia como excepción, es ya el *resultado* de cierta mistificación.

En la cotidianidad ,la actividad y el modo de vivir *se transforman* en un instintivo (subconsciente e inconsciente) e irreflexivo *mecanismo* de acción y de vida. Las cosas, los hombres, los movimientos, las acciones, los objetos circundantes, el mundo, no son intuidos en su originalidad y autenticidad; no son examinados ni se manifiestan; son, *simplemente,* y se aceptan como un inventario, como parte de un todo *conocido.* La cotidianidad se revela como la noche de la desatención, de lo mecánico y del instinto, o como mundo de lo conocido. La cotidianidad es, al mismo tiempo, un mundo cuyas dimensiones y posibilidades se calculan en proporción a la facultad individual, o a la fuerza de cada uno. En la cotidianidad todo está al "alcance de la mano" y los propósitos del individuo son realizables. *Por esta razón* es el mundo de la intimidad, de lo familiar y de los actos banales. La muerte, la enfermedad, el nacimiento, los éxitos y las pérdidas, son los sucesos calculados de la vida de cada día. En la vida diaria el individuo se crea relaciones sobre la base de su propia experiencia, de su *propia* posibilidad y actividad, y, por ello, considera esta realidad como su propio mundo. Más allá de las fronteras de este mundo de la intimidad, de lo familiar, de la experiencia inmediata, de la repetición, del cálculo y del dominio individual, comienza otro mundo, que es exactamente lo opuesto a la cotidianidad. El choque de estos dos mundos revela la verdad de cada uno de ellos. La cotidianidad se hace problemática y se manifiesta como tal, si es *alterada.* La cotidianidad no es alterada por acontecimientos inesperados, por fenómenos negativos. A la cotidianidad pertenece también la excepción cotidiana, así como pertenece también a lo cotidiano la festividad. Si la cotidianidad consiste en la distribución de la vida de *millones* de personas de acuerdo con un ritmo regular y reiterado de

trabajo, de actos y de vida, cuando millones de personas son arrancadas de ese ritmo se produce una interrupción de la cotidianidad. La guerra destruye la vida cotidiana. Separa por la fuerza a millones de seres humanos de su medio ambiente, los arranca de su trabajo, los arrebata a su mundo familiar. Es cierto que la guerra "vive" en el horizonte, en la memoria y en la experiencia de cada día, pero está fuera de la cotidianidad. La guerra es la Historia. En el choque entre la guerra (la Historia) y la cotidianidad, ésta es arrollada: para millones de personas termina el ritmo habitual de su existencia. Pero también la cotidianidad vence a la Historia. También la guerra tiene su propia cotidianidad. En el choque de la cotidianidad con la Historia (con la guerra), en el cual una cotidianidad es destruida en tanto que la otra (la nueva) aún no se ha formado, porque el orden bélico no se ha estabilizado todavía como ritmo habitual, mecánico e instintivo, de las acciones y de la vida, en este vacío se descubre el carácter de la cotidianidad y de la Historia, y, al mismo tiempo, se revela su relación mutua.

El dicho popular de que el hombre se habitúa incluso a la horca, significa que el hombre se crea un ritmo de vida incluso en el ambiente menos habitual, menos natural y humano; incluso los campos de concentración tiene su propia cotidianidad, como la tiene también un condenado a muerte. En la vida diaria reinan la reiteración y una intercambiabilidad de doble carácter: cada día de la cotidianidad puede ser cambiado por otro correspondiente; este jueves, en su cotidianidad, es indistinguible del jueves de la semana pasada y del año pasado. Por ello se funde con los otros jueves y se conserva; es decir, sólo se diferencia y emerge a la memoria gracias a algo particular y excepcional. Del mismo modo cada sujeto de la misma cotidianidad puede ser reemplazado por otro; los sujetos de la cotidianidad son sustituibles e intercambiables. El número, y la marca, constituyen su expresión o contraseña más precisas.

En el encuentro de la cotidianidad con la Historia se produce un trastorno. La Historia (la guerra) altera la cotidianidad, pero lo cotidiano sujeta a la Historia, ya que *todo* tiene su propia cotidianidad. La separación de la cotidianidad de la Historia, separación que constituye el punto de vista —inicial, transitorio y permanente— de la conciencia cotidiana, se *muestra* prácticamente, en este encuentro, como una mistificación. La cotidianidad y la Historia se compenetran. En esta compenetración cambia su carácter, supuesto o aparente: la cotidianidad no es lo que cree la conciencia común ni la Historia es tampoco lo que se manifiesta a la conciencia ordinaria. La conciencia ingenua considera la cotidianidad como la atmósfera natural o como la realidad íntima y familiar, mientras la Historia se le aparece como la realidad trascendente, que se desarrolla a espaldas suyas y que irrumpe en la vida de cada día como una catástrofe en la que el individuo se ve arrojado de manera igualmente "fatal" a la manera como las bestias son empujadas al matadero. Para semejante conciencia la *división* de la vida en cotidianidad e Historia existe como destino. Mientras que la cotidianidad es intimidad, familiaridad, vecindad, hogar, la Historia viene a ser como un descarrilamiento, como la destrucción de la marcha de la cotidianidad, como excepción y extrañeza. Tal división escinde, al mismo tiempo, la realidad en *historicidad* de la Historia y *ahistoricidad* de lo cotidiano. La Historia cambia, la cotidianidad permanece y dura. La cotidianidad es el pedestal y el material de la Historia; es portadora de la Historia y la nutre, pero en sí misma no tiene historia y está al margen de ella. ¿En qué condiciones la cotidianidad se transforma en "religión del día laborable", esto es, cobra el aspecto de las condiciones eternas e inmutables de la existencia humana? ¿Cómo ha podido ocurrir que la cotidianidad, que es un producto histórico y una especie de depósito o reserva de la Historia se separe de ella y considere como su opuesto, es decir, lo opuesto a la transformación y al proceso? La cotidianidad es un mundo

fenoménico en el que la realidad *se manifiesta* en cierto modo y, a la vez, se oculta.[6]

En cierto modo, la cotidianidad *revela* la verdad de la realidad, puesto que ésta al margen de la vida diaria sólo sería una irrealidad trascendente, esto es, una configuración sin poder ni eficacia; pero en cierto modo también la oculta, ya que la realidad no está contenida en la cotidianidad inmediatamente y en su totalidad, sino en determinados aspectos y de manera mediata. El análisis de la vida cotidiana constituye la vía de acceso a la comprensión y a la descripción de la realidad sólo *en cierta medida*, mientras que más allá de *sus posibilidades* falsea la realidad. En este sentido no es posible comprender la realidad por la cotidianidad, sino que la cotidianidad se comprende sobre la base de la realidad.[7]

La presunta desmistificación —en realidad mistificadora— del método de la "filosofía de la preocupación" se basa en la sustitución de la cotidianidad de *determinada* realidad por la cotidianidad en general, con lo cual no se hace distinción alguna entre la cotidianidad y la "religión" del día laborable, o sea, la cotidianidad enajenada. La cotidianidad es para ella historicidad inauténtica, y el paso a la autenticidad es la negación de la vida diaria.

Si la cotidianidad es la "característica *fenoménica* de la realidad, la superación de la cotidianidad *reificada* (cosifi-

[6] La superación de la antinomia entre cotidianidad e Historia, y la elaboración de una concepción coherente y monista de la realidad humano-social se debe al marxismo. Sólo para su teoría materialista todo proceso humano es histórico, con lo cual se supera el dualismo de cotidianidad no-histórica y de historicidad de la Historia.

[7] "... El misterio de la cotidianidad... se revela en definitiva como el misterio de la realidad social en general. Pero la dialéctica inmanente de la cotidianidad se exterioriza en el hecho de que lo cotidiano revela a la vez que oculta la realidad social." (G. Lehmann, *Das Subjekt des Alltäglichkeit (Archiv, f. angewandte Soziologie,* Berlín, 1932-1933, pág. 37). El autor cree erróneamente que la "ontología de la vida cotidiana" puede comprenderse por medio de la sociología y que los conceptos filosóficos pueden ser traducidos fácilmente a categorías sociológicas.

cada) no se realiza como salto de la cotidianidad a la autenticidad, sino como destrucción práctica del fetichismo de la cotidianidad y de la Historia, es decir, como destrucción práctica de la realidad cosificada tanto en sus aspectos fenoménicos como en su esencia real. Hemos señalado que la separación radical de la cotidianidad respecto de la variabilidad y de la acción histórica conduce, de una parte, a *mistificar la Historia,* que se presenta como el emperador a caballo y como la Historia; y, de otra, *a vaciar la cotidianidad,* a la banalidad y a la "religión de la laboriosidad". Separada de la Historia se vacía la cotidianidad y queda reducida a una absurda inmutabilidad, mientras que la Historia separada de la cotidianidad se convierte en un coloso absurdamente *impotente,* que irrumpe como una catástrofe sobre la cotidianidad, sin poder modificarla, es decir, sin poder eliminar su banalidad y darle contenido. El naturalismo vulgar del siglo pasado suponía que los acontecimientos históricos tenían significado no en virtud de las causas que los habían originado, sino por la impresión que producían sobre las 'masas". Pero la proyección de las "grandes gestas" en la vida de la gente sencilla no elimina la visión idealista de la historia. En cierto sentido, incluso la refuerza. Desde el punto de vista de los héroes oficiales, a la historia sólo pertenece el llamado mundo noble, el mundo de las grandes hazañas y de los actos históricos, que ahogan la oquedad de la vida cotidiana. Por el contrario, en la concepción naturalista se niega este mundo noble y la mirada se concentra en las pequeñeces de las anécdotas cotidianas, y en los cuadros documentales de la vida sencilla. Pero en esta visión la cotidianidad es privada de dimensiones históricas, de la misma manera que en la concepción idealista. Resulta así eterna, inmutable en su esencia, y, por tanto, compatible con cualquier época histórica.

La cotidianidad se manifiesta como anonimidad y como tiranía de un poder impersonal que dicta a cada individuo su comportamiento, su modo de pensar, sus gustos y su protesta

contra la banalidad. El carácter anónimo de la vida cotidiana que se expresa en el sujeto de semejante anonimidad, que es *cualquiera y ninguno,* tiene su correlato en la anonimidad de los sujetos históricos, los llamados *History-Makers,* de manera que los acontecimientos históricos se revelan, en fin de cuentas, como obra de nadie y obra de todos, como resultado de la común anonimidad de la cotidianidad y de la Historia.

¿Qué significa el hecho de que el sujeto del individuo sea primordialmente, y con gran frecuencia, la anonimidad, que el hombre se comprenda a sí mismo y comprenda al mundo, en primer lugar y con la mayor frecuencia, sobre la base de la "cura", de la preocupación, del mundo de las manipulaciones en el que se halla inmerso? ¿Qué significa la frase: *Man ist das, was man betreibt?* ¿Qué significa el hecho de que el individuo se halle inmerso, primero en la anonimidad y en la impersonalidad del cualquiera y ninguno que actúa *en él,* piensa *en él,* protesta *en él,* con *su* nombre y en nombre de su *yo?* Sólo por el mero hecho de existir, el hombre es un ser social, que no sólo está siempre *enredado* en las mallas de las relaciones sociales, sino que siempre *actúa, piensa* y *siente* como un *sujeto* social, y esto ya antes de cobrar conciencia de esa realidad, o incluso de poder darse cuenta de ella. La conciencia común o "religión" de la cotidianidad considera la conciencia humana como algo manejable, la trata como tal, y como tal la despacha. Por cuanto el hombre se identifica con el ambiente que le rodea, con lo que tiene a mano, con lo que manipula y con lo que le es ónticamente más cercano, su propia existencia y su propia comprensión vienen a ser para él algo lejano y muy poco conocido. La familiaridad es un obstáculo para el conocimiento; el hombre sabe orientarse en el mundo que le es más próximo, en el mundo de la preocupación y de la manipulación, pero "no se orienta" en sí mismo, porque se pierde en el mundo de lo manipulable y se identifica con él. La filosofía pseudodesmistificadora —mistificadora, en realidad—, de la preocupación, describe y comprueba esta reali-

dad, pero no puede explicarla. ¿Por qué el hombre, en primer lugar y con mayor frecuencia, se *pierde* en el mundo "exterior" y se interpreta sobre la base de éste? El hombre es, ante todo, lo que es su mundo. Este ser impropio es el que determina su conciencia y le dicta el modo de interpretar su existencia misma. El sujeto del individuo es, en primer lugar, y con la mayor frecuencia un sujeto *impropio,* que no le pertenece, y ello tanto en la forma de la falsa individualidad (el falso yo), como de la falsa colectividad (el "nosotros" fetichizado). El materialismo que afirma que el hombre es un conjunto de condiciones sociales, pero no agrega quién es el *sujeto* de esas *condiciones,*[8] deja libre campo a la "interpretación" para poner en ese lugar vacío al sujeto real o al sujeto mistificado, al "yo" mistificado, o al "nosotros" mistificado, para los cuales el individuo real se transforma en un instrumento y en una máscara.

En la existencia humana la relación de sujeto y objeto no se identifica con la relación de interioridad y exterioridad, c con la relación del sujeto aislado —presocial o asocial— y la entidad social. El sujeto está constitutivamente impregnado de una objetividad, que es objetivación de la praxis humana. El individuo puede ser absorbido por la objetividad, por el mundo de las manipulaciones y del trabajo, hasta tal punto que su sujeto se pierda en esa misma objetividad, y que esta última se presente, por tanto, como sujeto real, aunque esté mistificado. El hombre puede perderse en el mundo "exterior" porque en su existencia es un sujeto objetivo, que sólo existe en cuanto produce subjetivamente el mundo histórico objetivo. La filosofía moderna ha descubierto la gran verdad de que el hombre no nace nunca en condiciones que le son "propias", sino que siempre está "arrojado"[9] en un mundo,

[8] La omisión u olvido de este sujeto expresa y crea una de las formas de "enajenación del hombre".

[9] No olvidemos que la terminología existencial es muy frecuentemente una transcripción idealista romántica, o sea, misteriosa y drama-

cuya autenticidad o inautenticidad debe comprobar *él* mismo en su lucha, en "la práctica", en el proceso de la historia de la propia vida, en el curso de la cual la realidad es dominada y modificada, reproducida y transformada.

La evolución práctico-espiritual del individuo y de la humanidad es un proceso a lo largo del cual el poder indiferenciado y universal de la anonimidad se diluye, y de su indiferenciación —en el curso de un proceso permanente de desarrollo individual y cualitativo— se separa, de una parte, lo humano y lo universalmente humano, cuya apropiación hace de cada uno un individuo humano, y, de otra, separa lo que es particular, lo no-humano, lo históricamente efímero, aquello de lo cual el individuo debe emanciparse, si quiere alcanzar su autenticidad. En este sentido, el desarrollo del hombre se opera como un proceso práctico de *separación* de lo humano respecto de lo que no lo es; de lo auténtico y de lo inauténtico.

Hémos definido la cotidianidad como un mundo en cuyo ritmo regular el hombre se mueve con mecánica instintividad, y con un sentimiento de familiaridad. De las reflexiones sobre el sentido de la cotidianidad surge la conciencia absurda que no encuentra sentido alguno en la cotidianidad: "Es terriblemente aburrido ponerse siempre primero la camisa y después los pantalones, y a la noche meterse en el lecho para levantarse por la mañana, y echar siempre hacia delante un pie antes que el otro; *el hombre no puede absolutamente imaginarse que todo esto llegue a cambiar un día.* Es muy triste que millones de seres humanos hayan hecho siempre lo mismo y que otros millones deban hacerlo todavía. . ." [10] Pero lo esencial no es la conciencia de lo absurdo creada por la cotidia-

tizante, de los conceptos revolucionarios y materialistas. Pero, apenas se encuentra esta clave, se abre la posibilidad de un diálogo fecundo entre el marxismo y el existencialismo. Del descubrimiento de algunos aspectos de la subterránea y secreta polémica filosófica de Heidegger con el marxismo me he ocupado ya en la conferencia sobre "Marxismo y existencialismo", pronunciada en diciembre de 1960 en el Club de la Unión de Escritores Checoslovacos.

[10] G. Büchner, *La muerte de Danton.*

nidad, sino el problema de cuándo la reflexión se alza por encima de lo cotidiano. No se busca el sentido de la cotidianidad —con su automatismo y su inmutabilidad— porque *ella* se haya convertido en un problema, sino porque en su problematicismo se refleja el problematicismo de la realidad. Originariamente no se busca el sentido de la cotidianidad, sino de la realidad. El sentido de lo absurdo no surge de la reflexión sobre el automatismo de la cotidianidad sino que la reflexión sobre la cotidianidad es una *consecuencia* de la situación absurda en que la realidad histórica ha colocado al individuo (Danton).

Para que el hombre *pueda* ser hombre, debe efectuar automáticamente diversas acciones vitales. Estas acciones son tanto más perfectas y tanto más benéficas, para el hombre, cuanto más perfectamente estén automatizadas y menos pasen a través de la conciencia y la reflexión. Cuanto más complicada es la vida humana, cuanto más numerosas son las relaciones contraídas por los hombres y cuanto más numerosas son las funciones que realizan, tanto más amplia debe ser la esfera *necesaria* de la automatización de las operaciones, de los hábitos y de los procesos humanos. El proceso de la automatización y mecanización de la cotidianidad de la vida humana es un proceso *histórico,* y, por tanto, también existen límites que separan, de una parte, la esfera donde es posible y necesaria la automatización y, de otra, la esfera, que en el propio interés del hombre no puede ser automatizada .Estos límites varían históricamente. Debido a la progresiva complejidad de la civilización, el hombre debe automatizar nuevas y nuevas esferas de su actividad, a fin de liberar espacio y tiempo para los problemas auténticamente humanos.[11] La incapacidad de auto-

[11] Uno de los aspectos de la cibernética que no han sido debidamente valorados es el hecho de haber planteado de nuevo el problema de la naturaleza específica de lo humano, y de haber desplazado prácticamente los límites entre la actividad humana productiva y no productiva, entre las esferas que el mundo antiguo caracterizaba con los términos de *scholé* y *pónos, otium* y *negotium.*

matizar determinadas operaciones de la vida impide a los hombres vivir.

Si el paso de la inautenticidad a la autenticidad es un proceso histórico, efectuado tanto por la humanidad (la clase social, la sociedad) como por el individuo, el análisis de las formas concretas de ese proceso debe abarcar y respetar *ambos* procesos. La reducción forzada de uno a otro, o su identificación, se manifiesta en la esterilidad y banalidad de la respuesta que la filosofía puede dar a la problemática de uno u otro proceso.

La destrucción de la pseudoconcreción del mundo enajenado de la cotidianidad se efectúa como *enajenación,* como *modificación existencial* y como *transformación revolucionaria.* Puesto que en esta enumeración se establece cierta jerarquía, cada una de las citadas formas de destrucción conserva una relativa independencia, en cuyo ámbito es insustituible.

El mundo de la cotidiana familiaridad no es un mundo notorio y conocido. Para *conducirlo* de nuevo a su propia realidad debe ser arrancado de la familiaridad íntimamente fetichizada y descubierto en su brutalidad enajenada. Tanto la experiencia acrítica e ingenua de la vida cotidiana en cuanto ambiente humano, natural, como la posición crítica del nihilismo filosófico, presentan un rasgo común esencial en el hecho de considerar determinado aspecto histórico de la cotidianidad como fundamento natural e invariable de cualquier convivencia humana. La enajenación de la cotidianidad se refleja en la conciencia ya sea como posición acrítica, ya sea como sentimiento de lo absurdo. Para que el hombre descubra la verdad de la cotidianidad enajenada, debe encontrar salida de ésta, debe lograr distinguirse de ella y liberarla de la familiaridad, y ejercer sobre ella cierta "violencia". ¿En qué sociedad y en qué mundo los hombres deben "convertirse" en chinches, perros y monos, para que su aspecto real pueda expresarse realmente? ¿Con qué metáforas y símiles "forzados" deben ser *representados* el hombre y su mundo para que los hombres

vean su propia faz y *conozcan* su propio mundo? Nos parece que uno de los principios esenciales del arte moderno, de la poesía y el teatro, de las artes plásticas y el cine, es la "violencia" que se ejerce sobre la cotidianidad, la destrucción de la pseudoconcreción.[12]

La *representación* de la verdad acerca de la realidad humana es considerada con razón como algo distinto de esa misma realidad y, por ello, no puede satisfacer. La verdad de la realidad no puede ser sólo *representada* al hombre, sino que debe ser *puesta en obra* por el hombre mismo. El hombre quiere *vivir* en la autenticidad y *realizar* la autenticidad. El individuo por sí solo no puede transformar revolucionariamente las condiciones dadas y extirpar el mal. ¿Es preciso deducir de ello que el hombre como individuo no tiene relación inmediata con la autenticidad? ¿Puede vivir una vida auténtica en un mundo que no sea auténtico? ¿Puede ser libre en un mundo sin libertad? ¿La autenticidad es sólo *una,* suprapersonal y supraindividual, o bien es una elección permanente, asequible a todo y a cada uno? En la modificación existencial, el sujeto individual se percata de *sus* propias posibilidades y las elige. No cambia *el mundo, pero cambia su actitud hacia el mundo.* La modificación existencial no es una transformación revolucionaria del mundo, sino el *drama personal del individuo en el mundo.* En la modificación existencial el individuo se libera de una existencia que no le pertenece y se decide por una existencia auténtica impulsado *también* por el hecho de que juzga a la cotidianidad *sub specie mortis.* De este modo, desvaloriza la cotidianidad y su enajenación, se eleva sobre ella, pero al mismo tiempo, niega con ello in-

[12] La teoría y la práctica del "teatro épico", basado en el principio de la enajenación, es sólo *uno* de los modos de destrucción artística de la pseudoconcreción. Las relaciones de Brecht con la atmósfera espiritual de los años veinte, y con su protesta contra la enajenación son evidentes. Como destrucción artística de la pseudoncreción puede interpretarse también la obra de Franz Kafka. Véase, por ejemplo, G. Anders, *Kafka,* Munich, 1951 y W. Emrich, *Kafka,* Francfort, 1960.

cluso el *sentido* de su propia acción. La decisión en pro de la autenticidad *sub specie mortis* finaliza en el romanticismo aristocrático del estoicismo (bajo el signo de la muerte se vive auténticamente lo mismo en el trono que entre cadenas) o bien se realiza como decisión en pro de la muerte. Pero *esta* forma de modificación existencial no es la única, y ni siquiera el modo más frecuente o adecuado de realizarse auténticamente el individuo. Es sólo una elección histórica, con un claro y determinado contenido social y de clase.

Metafísica de la ciencia y la razón

Homo oeconomicus.

El hombre como preocupación es mera subjetividad en la que el mundo se pierde. En este capítulo seguiremos el paso al otro extremo, cuando el sujeto se objetiviza; para poder comprender qué es, el hombre se objetualiza. El hombre no es ya mera actividad *engagée* que crea el mundo, sino que se inserta como parte integrante de un todo supraindividual regido por leyes. Pero con tal inserción se opera una metamorfosis del sujeto en virtud de la cual se abstrae de su propia subjetividad, y se convierte en objeto y elemento del sistema. El hombre es una unidad determinada por su propia función en el sistema sujeto a leyes.

Quiere comprenderse a sí mismo abstrayéndose de su propia subjetividad y transformándose en un ser objetual. Este proceso de la ciencia, puramente intelectual, que transforma al hombre en una unidad abstracta, inserta en un sistema científicamente analizable y matemáticamente descriptible refleja la metamorfosis *real* del hombre producida por el capitalismo. La economía como ciencia sólo nace con el capitalismo. En la antigüedad y en el medioevo hay economía y nociones económicas dispersas, pero no existe la economía como ciencia.

La ciencia de los tiempos modernos se hace, ante todo, esta pregunta: ¿qué es la realidad y cómo puede ser conocida? Galileo responde: es real todo lo que puede ser expresado matemáticamente. Para poder llegar a crear una ciencia económica, que exprese la legalidad de los fenómenos económicos, es preciso descubrir el punto decisivo en el que lo indivi-

dual se transforma en general y lo voluntario y casual se sujetan a las leyes.

La economía política surge como ciencia en una época en que lo individual, lo voluntario y lo casual adquieren la forma de algo necesario y sujeto a leyes, y en que "el movimiento social como un todo, desarrollado y puesto en práctica por la actividad consciente y la realización de los fines particulares de los individuos se transforma en algo *independiente* de estos mismos individuos, cuando la mutua relación social de los individuos *se convierte en un poder autónomo sobre* el individuo que aparece como una fuerza natural, casual o de otra índole".[13] En tal autonomización del movimiento social tiene su origen la ciencia de la economía política, como producto de algo primario, dado e inderivable y la tarea que se plantea no es otra que la de describir las leyes de ese movimiento. El supuesto oculto e inconsciente de la ciencia de los fenómenos económicos es la idea de *sistema,* es decir, de un determinado todo diferenciado, cuyas leyes pueden ser investigadas y establecidas de modo análogo a las leyes de la naturaleza física. La "nueva ciencia" no carece, por tanto, de supuestos; se levanta sobre determinados supuestos cuya importancia y carácter *histórico,* sin embargo, se le escapan. En su aspecto *científico* elemental, en la concepción de los fisiócratas, la economía (acertada y desacertadamente) se identifica con la forma burguesa de producción, y ésta, a su vez, es examinada en sus "leyes materiales", leyes que derivan del carácter de la producción, y son independientes de la voluntad, de la política, etc.[14] La teoría de la sociedad como sistema sólo surge allí donde la sociedad es ya de por sí un sistema en el que ella no sólo está bastante diferenciada,

[13] Marx, *Grundrisse,* 111 (subrayado del autor).

[14] Véase Marx, *Theorie über dem Mehrwert,* Teil I, Berlín, 1956. pág. 10 (Trad. esp. de W. Roces, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía,* Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1945, cap. "Los fisiócratas").

sino donde la diferenciación conduce a una dependencia universal y a la *autonomía* respecto de esa dependencia y concatenación, y donde, por tanto, la realidad, la propia sociedad, se constituye como un todo articulado. En *este* sentido el capitalismo es el primer sistema. Sólo sobre la base de una realidad así entendida y comprendida, que tiene la apariencia de un orden natural y espontáneo, es decir, sólo sobre la base de una imagen, la economía como un *sistema de leyes* que el hombre capta se plantea como una cuestión secundaria la *relación* del hombre con semejante sistema. El *homo oeconomicus se basa en la idea del sistema.* El *homo oeconomicus* es el hombre como parte del sistema, como elemento funcional del sistema, y como tal debe poseer los rasgos caracteríticos que son indispensables para el funcionamiento de aquél. La hipótesis de que la ciencia de los fenómenos económicos está basada en la psicología, y de que las leyes de la economía son esencialmente un desarrollo, una precisión y una objetivación de la psicología,[15] no hace sino aceptar acríticamente la apariencia fenoménica de la realidad y hacerla pasar por la realidad misma. La ciencia clásica ha dotado al "hombre económico" de algunas características fundamentales, de las cuales una de las más esenciales es el racionalismo de su conducta y el egoísmo. Si el *homo oeconomicus* de la ciencia clásica es una "abstracción", se trata de una abstracción racional no sólo en el sentido del *verständig,* sino particularmente en el sentido del *vernünftig;* es decir, su condición de "abstracción" está determinada por el sistema, y sólo fuera del sistema el *homo oeconomicus* se convierte en una abstracción sin contenido. *El sistema (la economía como sistema) y el homo oeconomicus son magnitudes inseparables.* La teoría de Helvecio del interés, y la teoría económica de Ricardo tienen un fundamento común que al permanecer oculto ha dado lugar a muchos equívocos. Así sucede, por ejemplo, con la idea de

[15] Freyer, *Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken, des 19. Jhs.,* Leipzig, 1921, pág. 21.

que la psicología del egoísmo (del interés) —las leyes de la economía son en realidad definiciones de una fuerza llamada egoísmo— muestra una estrecha analogía con el mecanicismo de la física. El egoísmo como resorte de la actividad humana sólo es válido en el ámbito de un sistema hipotético en el que el hombre, al tratar de satisfacer sus intereses privados, asegura el bien de todos. Pero, ¿qué es este "bien de todos" que se presenta como *resultado?* Es el supuesto y la *premisa* ideologizada de que el capitalismo es el mejor de todos los sistemas posibles.

El sistema se crea ya al ponerse en relación dos personas. O, más exactamente, la relación entre dos personas es un ejemplo elemental de sistema social. La dama fatua y el astuto mercader, de Mandéville; Jacobo el Fatalista y el amo, en Diderot; [16] el señor y el esclavo, en Hegel, constituyen modelos concretos de relaciones humanas presentadas como sistemas. El sistema es más que la suma de las partes integrantes, porque en él los hombres como sistema crean con sus relaciones algo nuevo, superior al individuo. Esto puede observarse particularmente en Mandéville ya que sus personajes sólo son personajes determinados en la medida que actúan, pero, sólo pueden actuar en el marco de determinado sistema de relaciones, que, a su vez, presupone, exige y forma *determinado tipo de personas.*[17]

¿Qué hombre y qué peculiaridades psíquicas suyas debe

[16] No han sido investigadas suficientemente las modificaciones experimentadas hasta el siglo xx por la teoría del interés de los materialistas ilustrados (G. Anders, p. ej., traduce el término "Sorge" ["cura" o preocupación] de Heidegger como "interest in the broadest sense"), y falta también un análisis exhaustivo de las relaciones entre la dialéctica del amo y el criado de Diderot, y la dialéctica del señor y el esclavo, de Hegel.

[17] A diferencia de Shaftesbury, que presupone una entidad inmutable que, mediante su influencia, crea la sociedad, y para el cuál el hombre es por naturaleza social, es decir, social ya antes de la sociedad, Mandeville se muestra como un auténtico dialéctico; para él las contradicciones crean algo nuevo, no contenido en las premisas.

crear el sistema a fin de que éste pueda funcionar? Si el sistema "crea" hombres que se mueven por un afán de lucro y ahorro, hombres cuya conducta se orienta racionalmente a obtener el máximo efecto (utilidad, ganancia, etc.), de ello no se deriva en modo alguno que los hombres consistan en tales abstracciones; significa más bien que para el funcionamiento del sistema *son suficientes* estas cualidades fundamentales. *Por tanto, no es la teoría la que determina la reducción del hombre a la abstracción, sino la misma realidad. La economía es un sistema y unas relaciones regidas por leyes, en las que el hombre se transforma continuamente en "hombre económico".* En cuanto el hombre entra en el reino de la economía, *se transforma.* Apenas entra en relaciones económicas, se ve implicado —independientemente de su voluntad y de su conciencia— en una concatenación y en una legalidad en las que *funciona* como hombre económico. Sólo existe y se realiza en la medida en que cumple funciones de hombre económico. La economía es, en consecuencia, la esfera que tiene la tendencia a transformar al hombre en hombre económico, ya que lo arrastra a un mecanismo objetivo que lo somete y adapta. El hombre sólo es activo en la economía en la medida en que es activa la economía, es decir, en cuanto que la economía *hace del hombre* una abstracción; o sea, en cuanto absolutiza, exagera y acentúa determinada cualidad del hombre a la vez que prescinde de las demás, porque son casuales e inútiles en el marco del sistema económico. Así, pues, de esto deriva evidentemente la absurda concepción que separa al "hombre económico" del capitalismo como sistema. El *homo oeconomicus* sólo es una ficción si es concebido como una realidad que existe independientemente del orden capitalista.[18] Como elemento del

[18] Sería muy instructivo seguir la historia de las *concepciones* del "hombre económico". Cuanto más fetichizada está la ciencia (la economía política) tanto más se presentan los problemas de la realidad exclusivamente como cuestiones lógicas o meodológicas. La economía política burguesa ha perdido la conciencia de la vinculación del "hombre económico" de la economía política con la realidad económica del ca-

sistema, el *homo oeconomicus* es una realidad. *Por tanto, la economía clásica no parte del "hombre económico", sino del sistema, y en aras del sistema mismo postula el "hombre económico" como elemento definible de su propia institución y de su propio funcionamiento.* El hombre no es definido como es de por sí, sino en relación con el sistema. El problema originario no consiste en saber qué es el hombre, sino en determinar cómo debe ser el hombre a fin de que el sistema de relaciones económicas pueda ponerse en marcha y funcionar como un mecanismo. El concepto de sistema es el proyecto fundamental de la ciencia, sobre cuya base, y bajo el aparente caos de los fenómenos empíricos, se revelan determinadas leyes. Antes de que los fenómenos sean examinados en su empiricidad y facticidad existe ya la idea de sistema como principio inteligible que hace posible su conocimiento. *Los innumerables actos caóticos individuales, aparentemente espontáneos e imprevisibles, son reducidos a casos de un movimiento característico y típico y explicados sobre esta base.*[19] La introducción y el uso del concepto de sistema se relacionan con: 1) un determinado esquema o modelo como principio explicativo de los fenómenos sociales; 2) la cuantificación y matematización, esto es, la posibilidad de expresar las leyes económicas en fórmulas matemáticas. La matematización de la economía es posible por principio porque la ciencia concibe los fenómenos

pitalismo, en la que el hombre es *reducido real y prácticamente a la abstracción del "hombre económico"*. El "homo oeconomicus" es para ella una "ficción racional" (Menger), una "necesaria ficción lógica" (H. Wolff), "una hipótesis de trabajo" y "una caricatura útil" (H. Guitton). por el contrario, Gramsci *(El materialismo histórico, e la filosofía di Benedetto Croce,* págs. 266 y sigs.) pone justamente en evidencia la conexión del "hombre económico" con la problemática y la realidad de la estructura económica, en la que se produce la abstracción del hombre.

19 "Los innumerables actos individuales de circulación se resumen inmediatamente en su movimiento de masas característico-social: en la circulación entre las grandes clases económicas de la sociedad, funcionalmente determinadas". Marx, *El Capital,* II, cap. XIX, ed. esp. cit., página 321.

económicos como un sistema de regularidades y leyes que se repiten.

La economía clásica presuponía un punto crucial de viraje, —donde lo subjetivo se transforma en objetivo—, como algo dado y partía de él como de un supuesto no investigado. Ahora bien, las cuestiones acerca de cómo es posible ese punto crucial y qué acontece en él, se dejaban en la oscuridad. Este abandono contenía la posibilidad de una mistificación, y las protestas de diversa índole contra la cosificación del hombre en la economía política clásica tienen aquí su punto de partida en esta "dejadez". Para la economía clásica el hombre existe como parte del sistema, y, al mismo tiempo, sólo *se conoce* como hombre por el hecho de considerarse a sí mismo una parte del sistema. Abstraerlo al máximo de su propia subjetividad, casualidad y particularidad; transformarlo en "magnitud física" construida a priori, descriptible y, en última instancia, expresable también matemáticamente como otras magnitudes de la mecánica clásica; tal es el ideal del conocimiento científico del hombre.

El tránsito del hombre como "preocupación" al "hombre económico" no es un simple cambio de punto de vista. El problema no está en el hecho de que, en el primer caso, el hombre es considerado como subjetividad, que ignora la objetividad de las interrelaciones sociales, mientras que en el segundo caso el hombre es examinado desde el punto de vista de las conexiones objetivas supraindividuales. El problema principal es otro. Con el aparente cambio de consideración o punto de vista, cambia también el objeto mismo del análisis, y *la realidad objetiva se transforma en una realidad objetual, la realidad de los objetos* De la *"fysis"* surge la física, y de la naturaleza queda la mera *natura naturata.* En el aparente cambio del *punto de vista* el hombre es *transformado* en objeto, y es analizado como si estuviese al mismo nivel que las cosas y los objetos. El mundo humano se convierte en mundo físico, y la ciencia del hombre en ciencia del hombre-

objeto, es decir, en física social.[20] La mera mutación del punto de vista que debería descubrir determinados aspectos de la realidad, *crea una realidad distinta,* o más exactamente, sustituye algo por otra cosa sin darse cuenta de la sustitución. En este cambio no se trata solamente del mero acceso metodológico a la realidad, sino que *en este acceso la realidad se modifica y la metodología se ontologiza.*[21] La economía vulgar es la ideología del mundo objetual. No investiga sus relaciones y leyes internas, sino que sistematiza *las representaciones* que tienen de sí, del mundo y de la economía, los agentes de este mundo, es decir, los hombres reducidos a objetos. La economía clásica también se mueve del mismo modo en la realidad objetual, pero no sistematiza las representaciones del mundo formuladas por los agentes, sino que indaga las leyes internas de ese mundo cosificado.[22] Si esta cosificación como mundo de las cosas y de las relaciones humanas cosificadas es la realidad, y la ciencia la descubre y describe a la vez que investiga sus leyes internas, ¿cómo es que ella misma cae también en la ilusión y en la cosificación? Cae por el hecho de que en este mismo mundo objetual ve no sola-

[20] La física social vive en la *ilusión* anti-metafísica: como doctrina del hombre como objeto, y como teoría de su manipulación, no puede sustituir a la metafísica (filosofía) ni resolver los problemas metafísicos (filosóficos).

[21] La transformación de la metodología en ontología, o la realidad empírica ontologizada, es una de las formas frecuentes de mistificación filosófica, con la particularidad de que en filosofía cada gran época lleva a cabo la destrucción de la mistificación histórica imperante. Bacon, con su crítica del aristotelismo, censuró a la filosofía antigua por haber convertido en ontología el grado histórico de desarrollo de la destreza humana, es decir, la insuficiencia de la técnica. (Véase Paolo Rossi: *I filosofi e le macchine,* Milán 1962, págs. 88-89). Husserl califica simultáneamente a Galileo de genio descubridor y encubridor, porque, como fundador de la física moderna, convirtió la naturaleza idealizada de las ciencias naturales en realidad (naturaleza) misma. (Véase, E. Husserl: *Krisis der europäischen Wissenschaften,* La Haya, 1954, esp. párr. 9).

[22] Petty, en su *Verbum sapienti,* elabora un método que permite calcular en dinero el valor de los hombres; Melon, en 1736, demuestra que todo puede ser calculado, incluso las cuestiones puramente morales.

mente un determinado aspecto y una etapa históricamente transitoria de la realidad humana, sino que *lo considera como la realidad humana natural.*

Mediante lo que, *en apariencia,* se presenta como *simple cambio del punto de vista,* se opera una *sustitución de la realidad:* la realidad objetiva *es sustituida* por la realidad objetual. *Por cuanto la realidad social ha sido concebida como naturaleza en el sentido físico, y la ciencia económica como física social, la realidad social se ha transformado de realidad objetiva en realidad objetual, en el mundo de los objetos.*

La realidad que la economía clásica describe sobre la base de su *propio método* no es la realidad objetiva. La economía clásica no describe el mundo humano en su aspecto enajenado, ni muestra cómo las relaciones histórico-sociales de los hombres son enmascaradas por las relaciones y el movimiento de las cosas, sino que *describe las leyes inmanentes de este mundo cosificado como el mundo auténticamente humano, ya que no conoce ningún otro mundo humano fuera del mundo humano cosificado.*

El hombre sólo se convierte en realidad por el hecho de convertirse en un eslabón del sistema. Fuera del sistema es irreal. Unicamente es real en la medida en que es reducido a una función dentro del sistema y se define según las exigencias de éste como *homo oeconomicus.* Es real en la medida en que desarrollan la capacidad, el talento y las tendencias que el sistema exige para su propio funcionamiento; en cambio, la capacidad e inclinaciones restantes, no indispensables para la marcha del sistema, son superfluas e irreales. Son irreales en el sentido propio y originario del término. No pueden transformarse en acción y realidad, ni convertirse en actividad *real* del hombre, ni volverse una realidad en la que el hombre pueda vivir como en un mundo real. Son el mundo irreal de la vida privada, de lo inesencial, del "romanticismo".

La apologética romántica censura a Smith porque en su sistema los hombres son "separados de todo contexto natural y

moral, porque sus relaciones son puramente contractuales, expresables y evaluables en dinero. Todo lo que sucede entre ellos es mercado. Son un género de hombres tan "destilados" que carecen del mas leve deseo auténtico de gozo; sólo el afán de lucro y ahorro impulsa su quehacer económico".[23] Pero tal planteamiento de la cuestión es ajeno tanto a la economía clásica como a Marx. Este planteamiento representa una reacción romántica contra la realidad capitalista. La ciencia clásica plantea el problema así: ¿Cuáles deben ser las cualidades del hombre para que el sistema capitalista pueda funcionar? ¿Cómo es el hombre exigido y creado por el sistema capitalista? En contraste con este modo de plantear la cuestión, la concepción romántica del sistema secundario, en el que el hombre es definido por el sistema y reducido a las exigencias del sistema, de suerte que el hombre íntegro no pueda afirmarse en ningún caso porque, en esferas diversas, sólo se despliegan *algunas* facultades y funciones,[24] constituye una descripción exterior de la teoría de los clásicos, ya *degenerada* y románticamente interpretada. La plenitud humana, en cuyo nombre la apologética romántica protesta contra la abstracción y la destilación del "hombre económico", no es sino la plenitud del hombre patriarcal cuya potencialidad no se ha desarrollado aún. O ¿acaso puede constituir el ideal del hombre libre moderno una plenitud que ate al individuo, desde la cuna a la tumba, a *una organización* en la que sólo puede desarrollar sus *limitadas facultades?* La gran superioridad de la época moderna ¿no consiste precisamente en que el hombre se mueve libremente en *más* mundos, en que puede (con tal o cual limitación histórica o de clase) pasar de una forma a otra, en que está ligado solamente a determinadas funciones, y por tiempo definido, al "organismo" (a la economía como necesidad vital) y en que es *precisamente* así como desarrolla

[23] Freyer, op. cit., pág. 17.
[24] Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters,* Stuttgart, 1935, página. 89.

su capacidad? ¿No es una prueba del progreso histórico del hombre el hecho de que posea la *capacidad* de vivir a la vez y simultáneamente en varios mundos, de conocer y experimentar mundos diversos? La plenitud del hombre moderno es distinta y tiene otro fundamento que la plenitud del hombre patriarcal romantizado. La plenitud de las épocas precedentes estriba en la estrechez de la forma y la estructura, mientras que la plenitud del hombre moderno consiste en la unidad de la variedad y de las contradicciones. La capacidad misma de actuar y vivir en varios mundos constituye de por sí un progreso en contraste con la estrechez de la corporación y la plenitud "cerrada" El romántico desprecio del sistema y de la abstracción olvida que el problema del hombre, de su libertad y concreción radica *siempre* en la relación entre el hombre y el sistema. El hombre existe siempre dentro del sistema, y como parte integrante de él es reducido a determinados aspectos (funciones) o apariencias (unilaterales y cosificadas) de su existencia. Pero, al mismo tiempo, es siempre más que el sistema y —*como hombre*— no puede ser reducido a él. La existencia del hombre concreto se extiende en el espacio comprendido entre su irreductibilidad al sistema o la posibilidad de superarlo, y su inserción de hecho o su funcionamiento práctico en un sistema (de circunstancias y relaciones históricas).

Razón, racionalización, irracionalismo.

La reiterada comprobación (Max Weber, George Lukács, C. Wright Mills) de que la racionalización de la moderna sociedad capitalista va acompañada de la pérdida de la razón y de que la progresiva racionalización da origen al irracionalismo, capta exactamente un importante fenómeno de nuestro tiempo. Sin embargo, ¿es legítimo contraponer el dominio de la racionalización y del irracionalismo a "la razón

independiente del hombre cartesiano"? [25] Más adelante veremos que la razón independiente del hombre cartesiano es la que produce la racionalización y el irracionalismo, y que oponer los efectos a las causas significa no ver la esencia del problema. La cuestión de cómo la racionalización se transforma en violencia que *excluye* la razón y de cómo la racionalización *engendra* el irracionalismo, sólo puede resolverse adecuadamente si se tiene presente el punto de partida de todo el proceso de esta inversión, lo cual conduce al análisis histórico de la razón.

La razón cartesiana es la razón del individuo aislado emancipado, que encuentra en su propia conciencia la única certeza de sí y del mundo. En esta razón no ancla solamente la *ciencia* de la época moderna, la ciencia de la razón racionalista, sino que ella es inmanente también a la *realidad* de los nuevos tiempos e impregna tanto la racionalización como el irracionalismo. En sus consecuencias y con su realización, la "razón independiente" demuestra que depende y está sometida a sus propios productos, que en su conjunto resultan irrazonables e irracionales. Se inicia así la inversión a lo largo de la cual la razón independiente pierde tanto su independencia como su racionalidad, y se muestra como algo dependiente e irracional, mientras que sus propios productos se presentan como la sede de la razón y de la autonomía. La razón no está ya en el hombre individual y en su razón, sino fuera del individuo y de la razón individual. La irracionalidad se convierte en la razón de la moderna sociedad capitalista. La razón de la sociedad sobrepasa la razón, el poder y la capacidad de los individuos, de los portadores de la razón cartesiana. La razón es trascendencia. Al conocimiento de esta trascendencia y de sus leyes se le llama ciencia, y a la sumisión a ella se le llama libertad (libertad como "conocimiento de la necesidad"). Marx descubre estas leyes trascendentes y las

[25] Mills, *The Sociological Imagination*, Nueva York, 1959, pág. 170.

considera como mistificación de la razón, o como un sujeto mistificado. Semejante trascendencia es un falso sujeto, cuya fuerza, cuyo poder y cuya racionalidad se alimentan de la fuerza, del poder y de la razón de los sujetos reales, de las personas socialmente activas. La razón es la razón del individuo, pero la racionalidad de su razón no consiste en el hecho de que carezca de postulados, sino en que *implica postulados racionales como postulados de su propia racionalidad.* No tiene, por tanto, la evidencia inmediata de la razón cartesiana, *pero se halla mediada por una realidad (social) racionalmente creada y formada.*

La razón dialéctica no sólo quiere conocer racionalmente la realidad, sino, ante todo, modelarla racionalmente. Pero éste era también el fin de la razón racionalista. ¿En qué estriba, pues, su diferencia? ¿Dónde está la causa de que la razón racionalista, que aspiraba a modelar racionalmente la realidad, la haya modelado irracionalmente de suerte que la realidad, como creación suya, sea al mismo tiempo una realidad racional e iracional? ¿La diferencia entre la razón dialéctica y la razón racionalista es puramente metodológica o epistemológica, por cuanto que el conocimiento analítico computativo es sutituido por un proceso de conocimiento genético-estructural de la totalidad concreta? El punto de partida de la razón racionalista es el individuo atomizado. La razón racionalista no sólo ha creado la civilización moderna, con la técnica y las conquistas de la ciencia, sino que también ha forjado tanto el individuo racional, capaz de elevarse al pensamiento científico exacto como la fuerza irracional contra la que el "individuo racional" es impotente.

Así, pues, la razón racionalista preside tanto el nacimiento de la ciencia de la época moderna, de la cual es base y motivación, como la realidad de esta época con su racionalización e irracionalismo.[26] La razón racionalista crea una realidad que

[26] El lado débil de la exaltación idealista de la razón frente a las interpretaciones existencialistas consiste en que, por lo general, se le

no puede comprender ni explicar, ni sistematizar racionalmente. Este viraje no es una transformación mística; se produce porque el punto de partida de *todo* el proceso es la razón racionalista del individuo, es decir, tanto una forma del individuo históricamente determinada, como una forma históricamente determinada de la razón. *Esta* razón debe dejar ciertas realidades *fuera* de ella, porque son:

1) *inaccesibles* a su razón y, por tanto, en este sentido, irracionales (primer significado del irracionalismo);

2) *ingobernables* e incontrolables con su razón, escapan a su poder y, en este sentido, son irracionales (segundo significado del irracionalismo).

Esta razón deja subsistir junto a ella algo irracional (en los dos significados anteriores) y, al mismo tiempo, *crea* lo irracional como forma de su propia realización y existencia. La razón racionalista presuponía que el individuo puede "servirse de su razón en todo", y en este sentido se oponía a cualquier autoridad y tradición y quería examinar y conocer todo, con la *propia* razón. Además de este lado positivo, que constituye un elemento *permanente* del pensamiento moderno, contenía también un rasgo negativo por la ingenuidad con que ignoraba el hecho de que el individuo no es sólo sujeto que pone, sino que también es puesto, y de que la razón del individuo atomizado, apenas se realiza produce *necesariamente* la sin razón, ya que parte de sí misma como de algo inmediatamente dado y no abarca práctica ni teóricamente la totalidad del mundo. *La racionalización y el irracionalismo son encarnaciones de la razón racionalista.* La racionalización de la realidad y la transformación vinculada a ella de la realidad humana en una realidad objetual, así como el irracionalismo de las

escapa la conexión de la razón racionalista con determinado tipo de realidad. Por este motivo, sus argumentos contra el existencialismo son poco convincentes. Véase, por ejemplo, la instructiva polémica de Cassirer con K. Jaspers, y otros, en relación con la valoración de Descartes. E. Cassirer, *Die Philosophie im XVII u. XVIII. Jahrhundert,* París, 1939.

condiciones, la sin razón, tanto en la forma de la impenetrabilidad como en la forma de la incontrabilidad de las condiciones, surgen sobre una base social. De aquí se deriva también la posibilidad de cambiar lo racional por la abstracción de la "ratio". Si los juicios de valor son excluidos de la ciencia, y la ciencia no debe perder su carácter científico, en el campo de la acción humana sólo puede justificar racionalmente la eficacia de los medios, pero en modo alguno puede fundar la legitimidad de los fines. No sólo se restringe la actividad de la razón a la simple esfera de la *técnica* del comportamiento, sino que, al mismo tiempo, la esfera de los medios, de las manipulaciones, de la técnica, que caen dentro del campo de la "razón", es separada radicalmente de la valoración y los fines, es decir, del mundo humano subjetivo, que queda abandonado a la sin razón, al irracionalismo. De acuerdo con esta concepción, que aparece tanto en Marx Weber[27] como en los postulados filosóficos de los estudios lógico-matemáticos de von Neumann y Morgestern,[28] es racional (según nuestra terminología: conforme a la "ratio") un comportamiento que conduzca a un efectivo aprovechamiento de los medios, al logro de un objetivo con el mínimo esfuerzo, o a la consecución del mayor número de ventajas. La ciencia instruye al hombre sobre el modo de utilizar conforme a la "ratio" (de un modo eficaz) los medios, y la elección de éstos para alcanzar el fin, pero la ciencia excluye todo juicio sobre el fin, su legitimidad y racionalidad. "El carácter racional de nuestro comportamiento se mide exclusivamente por la conveniencia de

[27] Para Max Weber, que sacrifica la acción del individuo en aras del irracionalismo, y lo decisivo no es el conflicto radical entre *Sein* y *Sollen*, sino la idea de que no existe un verdadero conocimiento —es decir, universal y necesario— del sistema de valores. Véase Leo Strauss, *Naturrecht u. Geschichte*, Stuttgart, 1956, pág. 44.

[28] "The individual who attempts to obtain these respective maximal, is also said to act rationally". John von Neumann and Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton, 1953, pág. 9.

los medios empleados: los fines se sustraen a cualquier valoración meramente racional".[29]

Si la "ratio" tiene el mismo origen que lo irracional, es posible su inalterable simbiosis, manifestada en la racionalización de lo irracional, y en las consecuencias irracionales de la racionalización. En esta concepción de la razón y en la realidad de semejante razón, la razón misma equivale a la técnica: la técnica es la expresión más perfecta de la razón, y la razón es la técnica del comportamiento y de la acción. En la separación de las ciencias que operan en el campo de la naturaleza, y en el de la sociedad ,en la autonomización de los métodos fundados respectivamente en el *Erklären* y el *Verstehen,* así como en la naturalización o fisicalización —que se repiten periódicamente— de los fenómenos humano-sociales y en la espiritualización de los fenómenos naturales, se *manifiesta* con gran evidencia la escisión de *la realidad:* el dominio de la razón racionalista significa la petrificación de esa escisión. La realidad humana se divide práctica y teóricamente, en la esfera de la "ratio", es decir, el mundo de la racionalización, de los medios, de la técnica y la eficacia, y la esfera de los valores y las significaciones humanas, que paradójicamente pasan a ser un dominio del irracionalismo.

La división (en la cual se realiza de manera específica la unidad del mundo capitalista),[30] en mundo del cálculo, de la manipulación, de la habilidad, de las ciencias exactas, de la cuantificación, del dominio de la naturaleza, de la utilidad, en una palabra, el mundo de la objetividad, de un lado, y el mundo del arte, de la intimidad, de la belleza, de la libertad

[29] Perelman y Tyteca, *Rhétorique et Philosophie,* París, 1952, página 112.

[30] Hegel fue el primero que analizó esta característica de la época moderna (Hegel, *Glauben u. Wissen,* 1802, Lasson, págs. 224, 225, 228, 229). El estudio de Joaquín Ritter, *Hegel un die französische Revolution,* Colonia, 1957, especialmente en las páginas 32 y 33, se ocupa detalladamente de analizar cómo Hegel destaca esta característica de la nueva época en la que la realidad se realiza en forma de escisión.

humana, de la religión, esto es, el mundo de la subjetividad, del otro, constituyen la base objetiva de la que se originan periódicamente los esfuerzos por llevar a cabo una supuesta o efectiva unificación o integración de la unilateralidad: la "lógica del corazón", de Pascal, como integración del método discursivo de Descartes, la *veritas aesthetica* como integración de la *veritas logica* (Baumgarten), y el trascendentalismo como superación del fisicalismo.[31]

El racionalismo clásico de los siglos XVII y XVIII ha suscitado una oleada de irracionalismo (real o supuesto) por el hecho de que, pese al heroico esfuerzo para conocer todo racionalmente y para hacer valer la razón en todos los terrenos,[32] no pudo cumplir sus propósitos a causa de la concepción metafísica de la razón y de la racionalidad (cuando a la sazón, en la tendencia general metafísica, cristalizaban muy acusadamente elementos dialécticos, como demostró Leibniz). El moderno "racionalismo radical" de los empiristas lógicos estimula la reacción irracionalista, por el sólo hecho de *excluir* de la posibilidad de conocer racionalmente vastas esferas de la rea-

[31] Esta perplejidad de la conciencia es analizada en la notable obra de Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften,* escrita en vísperas de la Segunda Guerra Mundial. En cierto sentido, puede ser considerada como el despertar de la conciencia democrática, y la defensa de la razón ante la amenaza del fascismo. Por su contenido filosófico figura entre las obras más destacadas de los pensadores de la primera mitad del siglo XX.

[32] Su limitación histórica ha crecido, por lo demás, y de ella han abusado las reacciones románticas de todas ias tendencias. Es perfectamente lógico que, especialmente durante la Segunda Guerra Mundial, apareciesen en el campo democrático-burgués intentos de rehabilitar la Ilustración y de defender la razón frente al irracionalismo. Véase, por ejemplo, Aron Gurwitch, "On Contemporany Nihilism" *(The Review of Politics,* vol. VII, 1945, págs. 170-198), en particular la defensa del siglo XVIII *contra la desvalorización romántico-irracionalista.* Véase también la conferencia de A. Koyré pronunciada en 1944 en Nueva York con motivo del ciento cincuenta aniversario de la muerte de Condorcet *(Revue de Métaphysique et de Morale,* 1948, pág. 166 hasta la 189). Koyré piensa que la filosofía del siglo XVIII formuló el ideal del hombre que sigue siendo la única esperanza de la humanidad en la lucha contra el fascismo.

lidad y abandornarlas voluntariamente al derrotismo de la metafísica y de la mitología. Es comprensible que incluso filósofos no marxistas, que se esfuerzan por hacer una síntesis dialéctica del pensamiento científico y que intentan situar el racionalismo dialéctico moderno en relación crítica con la tradición clásica, no quieran compartir "este pesimismo, que abandona a lo irracional y a la sugestión, no sólo el conjunto de ciencias humanísticas, sino también todo lo que se refiere a nuestra acción, a los problemas morales y políticos, en cuanto sobrepasan la esfera puramente técnica, es decir, en cuanto se refieren a la filosofía.[33] El cientifismo racionalista que excluye del ámbito de la ciencia la filosofía racional, se ve integrado necesariamente por tendencias irracionales tales como la *Lebensphilosophie,* el existencialismo y el neorromanticismo. El cientifismo y las más diversas manifestaciones del irracionalismo son productos complementarios.

La concepción metafísica petrifica lo racional y lo irracional, los concibe como inmutables y dados de una vez y para siempre, y, en este sentido, hipostasía la frontera *históricamente cambiante* del *conocimiento y la creación* humana de la realidad en dos fronteras ontológicas: la entidad de lo racional, y la entidad de lo irracional. Por el contrario, la historia de la dialéctica moderna testimonia que la razón dialéctica destruye esta frontera histórica y que poco a poco va ocupando en bien del hombre y de lo racional, en el amplio sentido de la palabra, "territorios" que la razón metafísica consideraba exclusivo del irracionalismo. De la misma manera que Hegel resolvió en su tiempo la alternativa histórica entre el rígido pensamiento racional y la dinámica irracional con la genial respuesta —equivalente a la fundamentación filosófica de la razón dialéctica— de que "existe un tipo más alto de racionalidad que la racionalidad del rígido pensamiento abstracto",[34] así también, en el siglo XX surge, consciente y es-

[33] Perelman et Tyteca: *Rhétorique et Philosophie,* París 1959, página 122.

pontáneamente, de la moderna ciencia de la naturaleza y de la filosofía materialista dialéctica, una solución adecuada a los problemas de lo racional y lo irracional en la razón dialéctica.

La razón dialéctica es un proceso universal y necesario dirigido a conocer y plasmar la realidad de modo que no deje nada *fuera* de sí; por consiguiente, es razón tanto de la ciencia y del pensamiento como de la libertad y la realidad humana. La sinrazón de la razón, y por tanto la limitación histórica de la razón, consiste en el hecho de negar la negatividad. La racionalidad de la razón consiste en el hecho de presuponer y prever la negatividad como su propio producto, de concebirse a sí misma como una continua negatividad histórica y en saber, por tanto, de sí misma, que *su misión es plantear y resolver las contradicciones. La razón dialéctica no existe fuera de la realidad y tampoco concibe la realidad fuera de sí. Existe únicamente en cuanto realiza su racionalidad; esto es, se crea como razón dialéctica sólo en tanto que crea una realidad racional en el proceso histórico.* Es posible agrupar las características fundamentales de la razón dialéctica en los siguientes puntos esenciales: 1) El historicismo de la razón, a diferencia de la suprahistoricidad de la razón racionalista. 2) A diferencia del procedimiento analítico-computativo de la razón racionalista, que va de lo simple a lo complejo, y que toma los puntos de partida, aceptados de una vez y para siempre, para realizar la suma del saber humano, la razón dialéctica procede en cambio del fenómeno a la esencia, de la parte al todo, etc., y concibe el progreso del conocimiento como proceso dialéctico de la totalización, que incluye la eventual revisión de los principios fundamentales. 3) La razón dialéctica no es sólo la capacidad de pensar y de conocer racionalmente, sino tam-

[84] Karl Mannheim, *Das konservatice Denken*, "Archiv f. Sozialwissenschaft", 1927, pág. 492. Mannheim, cargado de sociologismo e ignorando las fuentes reales de la dialéctica moderna, sobrevalora el significado del irracionalismo y del romanticismo en el surgimiento del moderno pensamiento dialéctico.

bién, y al mismo tiempo, el proceso de formación racional de la realidad, es decir, la realización de la libertad. 4) La razón dialéctica es negatividad que sitúa históricamente los grados de conocimiento ya alcanzados y la realización de la libertad humana, superando teórica y prácticamente cada grado alcanzado, insertándolo en la totalidad evolutiva. No confunde lo relativo con lo absoluto, sino que *comprende y realiza* la dialéctica de lo relativo y de lo absoluto en el proceso histórico.

Metafísica de la cultura

El factor económico.

¿Qué es el factor económico y cómo se ha originado la fe en él? En la investigación analítico-metafísica varios aspectos del todo social se transforman en categorías particulares e independientes, y los distintos elementos de la actividad social del hombre —el derecho, la moral, la política, la economía— se convierten, en la cabeza de los hombres, en fuerzas independientes, que determinan la actividad humana. Los diversos aspectos del todo social llegan de ese modo a aislarse y transformarse en abstracciones; se investiga su conexión recíproca: por ejemplo, el condicionamiento del derecho por el "factor económico". En este método de pensamiento, los productos de la actividad social del hombre se convierten en fuerzas independientes que adquieren un dominio sobre el hombre. La síntesis operada con tales abstracciones metafísicas es, por tanto, exterior y la conexión mutua de los factores abstractos es sólo formal, o mecánicamente causal. La teoría de los factores fue relativamente legitima en la época en que se establecieron por primera vez los postulados de la ciencia de la sociedad. Sin embargo, fueron precisamente los éxitos de las investigaciones sociales particulares los que condujeron a la inserción de la teoría de los factores en un grado superior de investigación científica: el examen sintético.

Hemos seguido casi textualmente los argumentos de Labriola y Plejánov, a quienes corresponde el mérito de haber estudiado el surgimiento, y el papel histórico de la teoría de los factores. Por muy profundas que sean sus conclusiones acerca de la diferencia entre el "factor económico" y la es-

tructura económica (volveremos en seguida sobre esta distinción), su análisis es inconsecuente en un punto. Según ambos pensadores, el "factor económico" y la fe en el factor social son fruto de la opinión, y es una característica que acompaña al desarrollo, todavía poco avanzado, del *pensamiento científico*.[35] Tales conclusiones afectan sólo al reflejo, o las consecuencias, pero no a la propia problemática del origen de los factores. El hecho originario y decisivo no consiste en la insuficiencia del *pensamiento* científico, o en su aspecto limitado y unilateralmente analítico, sino en la decadencia de la *existencia social,* en la atomización de la sociedad capitalista. Los factores no son originariamente un producto del pensamiento o de la investigación científica, sino que son determinadas formas históricas de desarrollo, en las que las creaciones de la actividad social del hombre adquieren una autonomía, y bajo este aspecto se convierten en factores y se transfieren a la conciencia acrítica como *fuerzas autónomas* respecto del hombre y su actividad. No estamos de acuerdo con *la explicación* de Plejánov y Labriola sobre el origen de los factores y del agente económico, porque consideramos que se inclinan hacia una explicación unilateral en un sentido ilustrado, pero en cambio aceptamos sin reserva su distinción entre el factor económico y la estructura económica. "¿Significa esto —se pregunta Plejánov —que la estructura económica y el factor económico son una y la misma cosa? Claro que no. Y resulta muy extraño que no lo hayan comprendido así el señor Karejev y sus partidarios.[36]

[35] Las ideas sobre los factores "fueron y son simple expresión de un pensamiento que no ha llegado plenamente aún a su madurez". Los llamados factores "son el producto necesario de un conocimiento que está en vías de desarrollo y formación". "Los llamados factores se originan en la mente por la vía de la abstracción y la generalización de los aspectos inmediatos del movimiento aparente", (Labriola, *Sobre el materialismo histórico,* 1896, cap. VI y comienzos del VIII. También Plejánov, *Sobre la concepción materialista de la historia,* en "Obras filosóficas escogidas", tomo II, Moscú, 1956, págs. 236-266 (en ruso).

[36] Plejánov. Obras, II, 268. El señor Karejev ¿ha tenido también discípulos en Bohemia?

La distinción entre *estructura económica* (que es uno de los conceptos fundamentales del materialismo marxista) y el *factor económico* (que es un concepto frecuente en las teorías sociológicas vulgares), proporciona la clave para comprender el significado central de la economía política en el sistema de las ciencias sociales y el primado de la economía en la vida social.[37] La cuestión principal, de gran importancia para la comprensión del marxismo en su conjunto y sus diversos problemas es ésta: ¿una economía política premarxista podía convertirse en la base de una concepción científica, es decir, de la concepción materialista de la historia? Comprender el significado de la economía como *estructura económica de la sociedad,* y, al mismo tiempo, como ciencia de estas relaciones significa esclarecer el carácter de la economía: la economía no es el factor del desarrollo social y la ciencia económica no es, por tanto, la ciencia de ese factor. La crítica objeta que la teoría materialista de la historia sólo es válida para la época capitalista, porque en ésta predomina el interés material y la economía conquista autonomía, mientras que, por el contrario, en la Edad Media predominaba el catolicismo y en la Antigüedad la política, pero tal objeción revela una evidente incomprensión de la teoría de Marx. El predominio de la política en la Antigüedad, del catolicismo en la Edad Media, y de la economía y los intereses materiales en la época moderna, resulta explicable precisamente sobre la base de la teoría materialista, mediante la explicación de la *estructura económica* de cada una de las formaciones sociales antes citadas. Por tanto, si la ideología burguesa admite que el interés material y el llamado factor económico desempeñan un papel importante en la sociedad moderna, y reconoce benévo-

[37] La concepción materialista de la estructura económica se halla indisolublemente ligada a la problemática del trabajo y de la práctica, como demostramos en los capítulos siguientes (en particular en los apartados: "El arte y su equivalente social", "Filosofía del trabajo"). Por ello, también el concepto de "estructura económica" puede degenerar en el de "factor económico", si falta la conexión citada.

lamente al marxismo el haber desarrollado, "fundada" y "legítimamente", para este momento histórico, su propia argumentación, sin haber agotado con su proverbial unilateralidad toda la verdad, la ideología burguesa misma es víctima, en sus supuestos, de su propia mistificación y su benevolencia hacia el marxismo resulta ridícula. La primacía, o papel del factor económico,[38] que ha sido comprobada por los más diversos pensadores burgueses ya *antes* que Marx (Harrington, Madison, Thierry, etc.), requiere, en sí misma, una explicación *materialista*, es decir, debe ser explicada sobre la base de la estructura económica del capitalismo y de sus particularidades. La pretendida autonomía de la economía en la sociedad capitalista, autonomía que al parecer no se daba en las sociedades precedentes, es la autonomía de las relaciones sociales *cosificadas;* por tanto, sólo se refiere a esta forma histórica específica de la economía. Una concepción distinta supondría que el marxismo no reconoce —considerada la historia en su conjunto— el primado necesario de tal o cual sector de la vida social. La primacía de la economía en el desarrollo social sólo sería factible, no necesaria, y desaparecería al alcanzar un grado de desarrollo en el que la búsqueda

[38] En relación con este problema ofrece un rico material el debate sobre la Constitución americana de 1787, en el curso del cual los representantes de las diversas tendencias defendieron sus propios intereses con una sinceridad que la sociedad burguesa ya no conocería más tarde: Hamilton decía: "... esta desigualdad en la propiedad ha constituido la gran y fundamental división de la sociedad". Ese mismo año, escribía Madison en el *Federalista:* "... la fuente más común y duradera de división ha sido la distribución diversa y desigual de la propiedad. Los que poseían una propiedad y los que carecían de ella han tenido siempre intereses distintos en la sociedad". John Adams, en una carta a Sullivan, fechada el año 1776, escribía: "Harrington ha demostrado que el poder sigue siempre de cerca a la propiedad. Y yo sostengo que ésta es una máxima infalible en la política, pues la acción y la reacción son iguales, como en la mecánica. Por tanto, creo que podemos dar un paso hacia adelante y afirmar que el equilibrio del poder en una sociedad va acompañado del equilibrio de la propiedad de la tierra". Véase "Democracy, liberty and property", *Readings in the American Political Tradition,* ed. by. F. W. Coker, Nueva York, 1947, págs. 73, 82, 120.

de bienes materiales, a consecuencia del alto nivel de desenvolvimiento de las fuerzas productivas, pasara a ser un hecho *secundario*. Con otras palabras, de acuerdo con esta concepción la economía sólo desempeña un papel decisivo en una sociedad relativamente poco desarrollada, donde los hombres, en virtud del bajo desarrollo de las fuerzas productivas, están obligados a dedicar la *mayor parte* de su propia actividad a la solución de los problemas relacionados con la producción y distribución de bienes materiales. La economía es concebida exclusivamente en sentido *cuantitativo,* como un tipo de actividad humana que en un cierto período histórico prevalece en el conjunto de esa actividad. La liberación de los hombres del predominio cuantitativo de la actividad económica significa, en consecuencia, la liberación de la sociedad respecto de la primacía de la economía. Pero la reducción de la jornada de trabajo, que es la expresión práctica de la liberación de los hombres respecto del predominio del *factor económico,* no elimina, en modo alguno, el hecho de que también en una sociedad de ese género los hombres entran en determinadas relaciones sociales en la producción, y que también esta última tendrá un carácter social. Desaparacerá el *fetichismo* de la economía y el carácter *cosificado* del trabajo; serán eliminados asimismo los trabajos físicos pesados,[39] lo que permitirá a los hombres dedicarse principalmente a las activiadades no productivas, es decir, no económicas, pero la *estructura económica como fundamento de las relaciones sociales seguirá conservando su primacía.* O, más exactamente: *sólo sobre la base de una determinada estructura económica —en*

[39] Este punto de vista permite comprender la unidad de la sociedad moderna y la interdependencia estructural de todas sus esferas, como son la economía (producción por la producción, dinero —mercancía— más dinero), la ciencia (la ciencia como proceso absoluto, ilimitado y en constante superación de metódica búsqueda y comprobación del conocimiento objetivo, como premisa de un más perfecto dominio de la naturaleza), la vida cotidiana (aceleración del ritmo de vida, absoluta insatisfacción de los deseos, etc.).

este caso comunista—, se llevará a cabo la liberación de los hombres del dominio del factor económico. Podríamos invocar el carácter de las clases sociales existentes hasta ahora que, ciertamente, se hallan liberadas de la tarea de procurarse directamente los bienes materiales y que, en este sentido, no se encuentran bajo el dominio del factor económico. El *carácter* de estas clases, el contenido y la significación de su actividad, tratándose incluso de una actividad no productiva, derivan de la estructura económica de la sociedad, de la cual esas clases forman parte.

Kurt Konrad, quien en los años 30 sometió a crítica la teoría de los factores, señaló que esta teoría es fruto y residuo de una concepción fetichista de la sociedad, que concibe las relaciones sociales como relaciones entre las cosas. La teoría de los factores invierte el movimiento social y lo pone cabeza abajo, puesto que considera como "responsables" de dicho movimiento social a los productos aislados de la praxis humana, objetiva o espiritual, sin tener en cuenta que el único portador verdadero del movimiento social es el hombre en el proceso de producción y reproducción de su vida social.

La distinción entre estructura económica (marxismo) y factor económico (sociologismo) constituye la premisa necesaria para demostrar y comprobar científicamente el primado de la economía en la vida social. Mientras que la teoría de los factores según la cual un factor privilegiado —la economía— determina todos los demás (Estado, derecho, arte, política, moral), soslaya el problema de cómo surge y cobra forma el todo social, o sea, la sociedad como formación económica, y presupone la existencia de esta formación como un hecho ya dado, como forma exterior, o como la esfera en la que un factor privilegiado determina todos los demás, la teoría materialista, por el contrario, parte del concepto de que *el todo social (la formación económico-social) es formado y constituido por la estructura económica. La estructura económica crea la unidad y la conexión de todas las esferas de la*

vida social. El monismo materialista —a diferencia de las diversas teorías pluralistas— no concibe la sociedad como una serie o un conglomerado de factores, unos de los cuales son causa y otros efecto. La alternativa: causalidad mecánica en la que un factor es causa y otro efecto, o bien interacción pluralista, mera conexión mutua, que excluye *cualquier* causalidad, sustituyéndola por un enfoque funcionalista y computativo, etc.; semejante alternativa es ya la consecuencia de *determinada* concepción de la realidad, que hace surgir de la realidad social abstracciones aisladas, elevándolas al rango de esencias ontológicas (factores) para emprender en seguida el viaje de regreso con estas construcciones metafísicas; es decir, las pone en relación mutua, en interacción, en una dependencia causal, a la vez que toda esa actividad debe ser puesta necesariamente como punto de partida metafísico.[40] La posición metafísica está ya implícita en el propio planteamiento de la cuestión.

El monismo materialista, que concibe *la realidad como un todo constituido y formado por la estructura económica,* es decir, por el conjunto de las relaciones sociales que los hombres contraen en la *producción* y en su relación con los *medios de producción,* puede constituir la base de una teoría coherente de las clases sociales, y ser criterio objetivo para distinguir entre los cambios estructurales —o sea, aquellos que cambian el carácter del orden social— y los cambios derivados, secundarios, que modifican el orden social, pero sin transformar esencialmente su carácter. La base teórica de la

[40] Las vulgares tesis pluralistas se expresan con meridiana claridad en estas palabras de John Dewey: "La cuestión estriba en determinar si alguno de los factores prepondera hasta el punto de constituir la fuerza determinante, mientras que los otros factores son una consecuencia secundaria y derivada". ¿"Existe un factor o fase de la cultura que sea predominante, o que cree y coordine los demás factores; o bien, la economía, la moral, el arte, la ciencia, etc., sólo son aspectos de la interacción de determinado número de factores, cada uno de los cuales actúa sobre otro y es influido por los demás"? (Dewey, *Liberté et culture,* París, 1955, págs. 18, 21).

actual apología del capitalismo (la idea de que las diferencias de clase quedan abolidas en las sociedades imperialistas más avanzadas) entraña una confusión de la teoría del factor económico con la de la estructura económica. No creemos, por tanto, que sea casual el que la abundante literatura apologética sobre el problema de las clases parta de Marx Weber, para quien la pertenencia a una clase se determina por la facultad de disponer de bienes en el mercado, con lo cual se borra prácticamente la diferencia entre posesión de medios de producción, y posesión de bienes o mercancías. En lugar de la dicotomía fundamental clasista —de explotadores y explotados— se propone una escala autónoma, y por tanto abstracta, de poseedores y no poseedores, de ricos y pobres, de gente que dispone de bienes y de gente que carece de ellos, etc. Dicho en otros términos: el concepto de economía se reduce aquí a la vieja "teoría de los factores" y la economía es concebida como riqueza, patrimonio, poder del dinero, o poder de la posesión, etc. Sobre la base de semejante teoría se llega a la superficial conclusión polémica de que la fuerza económica de un individuo no va acompañada necesariamente del ejercicio efectivo del poder[41], y a la artificiosa unilateralidad del "determinismo económico" se contrapone el determinismo pluralista de la economía, del poder y de la posición social, es decir, una concepción que en esencia no es sino un *retorno* a la

[41] Es una paradoja histórica —por lo demás fácilmente explicable— que después de la Primera Guerra Mundial los sociólogos burgueses basándose en la teoría de Weber sobre las clases, trataran de demostrar la *imposibilidad* de una socieddad sin clases (ya que era necesario demostrar el utopismo de la recién nacida sociedad soviética), mientras que después de la Segunda Guerra Mundial la misma teoría proporciona argumentos para defender la idea de la desaparición gradual de las clases sociales y de las contradicciones de clase así como del amortiguamiento de la lucha de clases en las naciones de régimen capitalista-monopolista más desarrolladas. Para la primera argumentación véase Paul Mombert, *Zum Wesen der sozialen Klasse,* en: *Hauptprobleme der Soziologie,* 1923, Bd. II, pág. 267. Para la segunda, consúltese sobre todo: J. Bernard y H. von Schelsky, *Transactions of the World Congress of Sociology,* 1956, vol. III, págs. 26-31, y 1954, vol. II, pág. 360.

teoría atomística de los factores. Para Max Weber, la economía, el poder y la posición social son órdenes independientes y autónomos, que llevan una existencia suprahistórica. En realidad, sostiene Weber, (a) la posición económica, (b) la posición social con la jerarquía de prestigio social, honor, crédito, etc., y (c) distribución del poder político, tienen relativa autonomía *en el interior y sobre la base* de una determinada formación económico-social, en cuyo ámbito y sobre cuyo fundamento funcionan, se compenetran y se influencian recíprocamente. El espejismo de que la posición social y el poder político no dependen "en última instancia" de la economía, de la estructura económica de la sociedad, sino que constituyen tres órdenes independientes, autónomos e interinfluyentes, surge debido a que la economía es entendida de un modo simplista como un factor al cual se agregan y deben ser agregados otros factores para lograr la "plenitud". Es verdad que la posesión de dinero *(Geldbesitz)* no constituye de por sí una calificación de clase de la misma manera que la indigencia no es de por sí una descalificación de clase. Sin embargo, la propiedad o la indigencia, que entrañan cierta posición económica, pero no la pertenencia a una clase social, acarrean determinadas consecuencias sociales de clase o políticas, que *dependen de la estructura económico-social.* El problema del donquijotismo, por ejemplo, puede ser explicado sobre la base de la transferencia de valores (el honor de casta) del viejo orden caduco, en cuyo ámbito regían *normalmente,* a una sociedad de distinta estructura y jerarquía de valores, en la que, por tanto, los *antiguos* valores sólo pueden regir de manera *extraordinaria, y con un efecto y significado absolutamente contrarios. El cambio de funciones de determinados valores no es resultado de una valoración subjetiva, sino de un cambio objetivo de las relaciones sociales.* De modo análogo, la problemática del poder, de la estructura del poder y de su modificación tampoco puede ser comprendida desde el punto de vista del factor económico (de la ri-

queza, del poder de la propiedad, etc.), sino desde el punto de vista de las leyes de la estructura económica de esta o aquella formación social. Resumiendo, podemos decir: *la distribución de la riqueza ("economía"), la jerarquía y la estructura del poder ("poder"), y los grados en la posición social ("prestigio"), son determinados por leyes que tienen origen en la estructura económica del régimen social en determinada etapa de su desarrollo.* El problema de cómo se reparte el poder en una sociedad dada, de quién lo detenta y cómo es ejercido, y, por tanto, el problema de cuál es la naturaleza de la *jerarquía del poder,* de cuál es el criterio y la graduación del prestigio social, de cómo y entre quiénes se distribuyen los honores, de quién es autoridad, héroe, hereje o "Diablo", y, en consecuencia, de cuál es el carácter y la escala de la *posición social;* y, en fin, de qué modo está distribuida la riqueza, cómo se divide la sociedad en poseedores y desposeídos, o, entre quienes poseen más y quienes poseen menos y, por consiguiente, de cuál es la *distribución de la riqueza;* en suma, todos estos problemas que Weber y su escuela consideran autónomos derivan de la estructura económica de la formación social, y sólo pueden ser explicados racionalmente a base de la misma.

La demostración de la *unidad* de la realidad social creada por la estructura económica puede llegar a convertirse en una rémora para la investigación científica si dicha unidad es transformada en identidad metafísica, y la totalidad concreta de la realidad social degenera en una totalidad abstracta. Ello explica por qué la sociología burguesa que ha abandonado el punto de partida metodológico del monismo, y ha pasado al examen detallado de determinados sectores o elementos de la realidad social, para los cuales ha constituido ramas científicas independientes (sociología del poder, sociología del arte, sociología de la cultura, sociología de la ciencia, sociología de la religión, etc.), llega a ciertos resultados positivos, mientras *el mero insistir* en el exacto —sólo potencialmente exacto—

punto de partida metodológico conduce a una fastidiosa repetición *si la verdad de este punto de partida no se realiza como totalidad concreta,* y *se queda* en la identidad metafísica o en la totalidad vacía.

El arte y el equivalente social.

La investigación filosófica se distingue por completo del mero moverse en círculo. Pero ¿quién se mueve en círculo, y quién plantea cuestiones filosóficas? El círculo en la reflexión es un círculo de problemas en cuyo ámbito el pensamiento se mueve con la ingenua convicción inconsciente de que es *su* propia creación. La problemática está trazada, las cuestiones han sido ya programadas, y la investigación se ocupa de precisar los conceptos. Pero ¿quién ha trazado y determinado la problemática? ¿Quién ha descrito el círculo que delimita la indagación?

En las discusiones sobre el realismo y el neorrealismo las definiciones se precisan, los conceptos se reforman, algunas palabras son sustituidas por otras, pero toda esta actividad se desarrolla sobre la base de un supuesto tácito no investigado. Las discusiones giran en torno a la actitud del artista hacia la realidad, o acerca de los medios con que pinta la realidad, en qué medida adecuada y auténticamente, o sobre si el artista refleja de un modo adecuado, veraz y artísticamente perfecto esta o aquella tendencia de la realidad, pero siempre se presupone tácitamente que lo más evidente, lo más notorio y, por tanto, lo que menos requiere investigación y análisis es precisamente la realidad. Pero ¿qué es la realidad? ¿Pueden ser fecundas las discusiones sobre el realismo o el no realismo, si sólo precisan los conceptos relacionados con los problemas *secundarios,* mientras queda sin explicar la cuestión *fundamental?* ¿Es que semejante discusión no requiere una "revolución copernicana" capaz de poner sólidamente sobre sus pies toda esta problemática que se halla in-

vertida, cabeza abajo, y que mediante el esclarecimiento del problema central siente las premisas necesarias para resolver las cuestiones ulteriores?

Toda concepción del realismo o del no realismo se basa en una concepción consciente, o inconsciente, de la realidad. Lo que sea el realismo o el no realismo en el arte dependerá siempre de lo que sea realidad, y de cómo se conciba la realidad misma. Por tanto, *el planteamiento materialista del problema comienza* en el momento mismo en que se parte de esa dependencia como de un fundamento esencial.

La poesía no es una realidad de orden inferior al de la economía; es también una realidad humana, aunque de otro género y de forma diversa, con una misión y un significado distintos. La economía no genera la poesía, ni directa ni indirectamente, ni mediata ni inmediatamente; es el hombre el que crea la economía y la poesía como productos de la praxis humana. La filosofía materialista no puede fundar la poesía sobre la economía, ni tampoco enmascarar la economía —entendida como única realidad— bajo diversas apariencias menos reales y casi imaginarias, como la política, la filosofía o el arte; debe, en primer lugar, investigar el origen de la economía misma. Quien parte de la economía como de algo ya dado y no derivable ulteriormente, como la causa más profunda y originaria o única y auténtica realidad que no admite indagación, transforma la economía en un resultado, en una cosa, en factor histórico autónomo y, con ello, la convierte en un fetiche. El materialismo dialéctico es una filosofía radical porque no se detiene en los productos humanos, como si fueran la verdad en última instancia, sino que penetra hasta las raíces de la realidad social, es decir, hasta el hombre como sujeto objetivo, hasta el hombre como ser que *crea* la realidad social. Sólo sobre la base de esta determinación *materialista* del hombre como sujeto objetivo, esto es, como ser que crea una *nueva* realidad, una realidad social con los materiales que proporciona la naturaleza y, como condición imprescindi-

ble, en armonía con las leyes de la naturaleza, podemos *explicar* la economía como estructura fundamental de la objetivación humana, como esqueleto de las relaciones sociales, como la característica básica de dicha objetivación, como fundamento económico que determina a la supraestructura. El primado de la economía no deriva de un grado más elevado de realidad de algunos productos humanos, *sino del significado central de la praxis y del trabajo en la creación de la realidad humana*. Las consideraciones renacentistas sobre el hombre (y fue el Renacimiento el que *descubrió* el hombre y el mundo humano para la época moderna) comenzando desde el trabajo, que es concebido en un amplio sentido como creación y, por tanto, como algo que distingue al hombre de la bestia y pertenece exclusivamente al hombre: Dios no trabaja, aunque crea, en tanto que el hombre crea y trabaja al mismo tiempo. En el Renacimiento, la creación y el trabajo están todavía unidos, porque el mundo humano nace en plena transparencia como la Venus de Boticelli nace de una concha marina en la naturaleza primaveral. La creación es algo noble y sublime. Entre el trabajo como creación y los productos más elevados del trabajo existe una vinculación directa: los productos remiten a su creador, es decir, al hombre que se halla *por encima* de ellos, y expresa en ellos no sólo lo que ya es y lo que ya ha alcanzado, sino también lo que aún puede llegar a ser. Testimonian no sólo su actual capacidad creadora sino también muy particularmente su infinita potencialidad: "Todo lo que nos circunda es obra nuestra; obra del hombre: las casas, los palacios, las ciudades, las esplédidas construcciones esparcidas por toda la Tierra. Se asemejan a una obra de ángeles y, sin embargo, son obra de los hombres... Cuando vemos tales maravillas, comprendemos que podemos crear cosas mejores, más bellas, más agraciadas y más perfectas que las que hemos creado hasta hoy.[42]

[42] *Nostra namque, hoc est humana, sunt, quoniam ab hominibus effecta, quae cernuntur, omnes domos, omnia oppida, omnes urbes, omnia*

El capitalismo rompe este lazo directo, separa el trabajo de la creación, el producto del productor, y transforma el trabajo en una actividad fatigosa, extenuante y no creadora. La creación comienza más allá de la frontera del trabajo industrial. La creación es arte mientras que el trabajo industrial es oficio, algo mecánico, reiterado y, por tanto, algo poco apreciado que se desvaloriza a sí mismo. El hombre, que en el Renacimiento es todavía creador y sujeto, desciende al nivel de los productos y objetos, de una mesa, una máquina o un martillo. Al perder su dominio sobre el mundo material creado, el hombre pierde también la realidad. La auténtica realidad es el mundo objetivo de las cosas y de las relaciones humanas cosificadas; en contraste con ella, el hombre es una fuente de errores, de subjetividad, de inexactitud, de arbitrariedad y, por ello, es una realidad imperfecta. En el siglo XIX, la más sublime realidad no ocupa ya el trono en los cielos, bajo el aspecto de un Dios trascendente, que es la imagen mistificada del hombre y de la naturaleza, sino que desciende a la Tierra bajo la forma de "economía" trascendente, que es un producto material fetichizado del hombre. La economía se convierte en el factor económico. ¿Qué es la realidad y cómo es creada? La realidad es la "economía", y todo lo demás es sublimación o enmascaramiento de la economía. Y ¿qué es la economía? La "economía" es el factor económico, es decir, la parte del ser social *fetichizado* que, gracias a la atomización del hombre en la sociedad capitalista, ha alcanzado

denique orbis terrarum aedificia, quae nimirum tanta et talia sunt, ut potius angelorum quam hominum opera, ob magnam quandam eorum excellentia, iure, censeri debeant...". G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, Basilea, 1532, pág. 129 y sig. Véase también: E. Garin, *Filosofi italiano del quattrocento*, Florencia, 1942, págs. 238-242. Manetti (1396-1459), en el ardor de la polémica, olvida que todo lo humano puede degenerar, pero precisamente con esta programática unilateralidad su confiado manifiesto del humanismo produce el efecto de un encantador hechizo. Cervantes, un siglo más tarde, ya no comparte *este* optimismo y llega a una comprensión mucho más profunda de los problemas humanos.

no sólo su autonomía, sino también el dominio sobre el hombre, impotente en su disgregación, y bajo esta apariencia fetichizada o deformada se presenta a la conciencia de los ideólogos del siglo XIX, y empieza a infundir pánico como factor económico, es decir, como causa originaria de la realidad social. En la historia de las teorías sociales pueden citarse decenas de nombres, a los que podrían añadirse otros, para quienes la economía asume ese oculto carácter autónomo. Tales son los ideólogos del "factor económico". Queremos insistir en que la filosofía materialista no tiene nada que ver con la "ideología del factor económico".

El marxismo no es un materialismo mecanicista que intente reducir la conciencia social, la filosofía y el arte a las "condiciones económicas", y cuya actividad analítica se base, por tanto, en el descubrimiento del núcleo terreno de las formas espirituales. Por el contrario, la dialéctica materialista demuestra cómo el sujeto concretamente histórico crea, partiendo de su propia base económica material, las ideas correspondientes y todo un conjunto de formas de conciencia. La conciencia no es reducida a las condiciones dadas; el centro de atención lo ocupa un proceso, en el cual *el sujeto concreto produce y reproduce la realidad social, al mismo tiempo que es producido y reproducido históricamente en ella.*

La adición acrítica de los fenómenos espirituales rígidos y no analizados, a las "condiciones sociales" igualmente rígidas y acriticamente concebidas, procedimiento achacado con frecuencia a los marxistas, y presentado poco menos que como la esencia de su método, caracteriza una serie de obras de autores idealistas y les sirve de criterio en la explicación científica de la realidad. Resulta así que el idealismo más desenfrenado marcha del brazo del materialismo más vulgar.[48] Uno de los ejemplos más difundidos de semejante simbiosis es el

[48] Véase por ejemplo, la explicación del romanticismo y de la conciencia desdichada en el libro de Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1951.

romanticismo. Determinado sector de la literatura, la poesía y la filosofía románticas, se explican por la debilidad económica de Alemania, por la impotencia de la burguesía teutona en la época de la Revolución Francesa, por la fragmentación y el atraso de la Alemania de aquel tiempo. La verdad de la conciencia, con sus formas fijas y rígidas y en este sentido incomprendidas y externas, se busca en las condiciones de una época determinada. Pero el marxismo —y en esto reside su aportación revolucionaria— fue el primero en sostener la concepción de que la verdad de la conciencia social está en el *ser* social. Ahora bien, *las condiciones no son el ser*. De la sustitución del ser por las condiciones en el curso del examen de la problemática citada, deriva una serie de ulteriores equívocos: la idea de que el romanticismo es el conjunto de características de una determinada *forma* histórica de romanticismo o sea, el medioevo, el pueblo idealizado, la fantasía, la naturaleza romantizada, la nostalgia; sin embargo, el romanticismo crea continuamente nuevas características y deja a un lado las antiguas. La idea, en suma, de que la diferencia entre el romanticismo y el antirromanticismo consiste en que el primero tiende hacia el pasado, mientras el segundo mira al futuro; pero las corrientes románticas del siglo XX demuestran que también el futuro ocupa un puesto importante entre las categorías del romanticismo. La idea, pues, de que la diferencia entre romanticismo y antirromanticismo consiste en que el romanticismo tiene nostalgia del medioevo, mientras que al antirromanticismo le atrae la antigüedad; pero también la antigüedad, como en fin de cuentas cualquier otra cosa, puede ser objeto de la nostalgia romántica.

En semejante concepción tenemos, por tanto, de un lado las condiciones, que forman el contenido de la conciencia, y de otro una conciencia pasiva formada por las condiciones. Mientras la conciencia es pasiva e impotente, las condiciones son determinantes y omnipotentes. Pero ¿qué son estas "condiciones"? La omnipotencia no es una cualidad necesaria

de las "condiciones" de la misma manera que la pasividad no es una particularidad eterna de la conciencia. Esta antinomia de las "condiciones" y de la conciencia es una de las formas históricas transitorias de la dialéctica del sujeto y el objeto, que es el factor fundamental de la dialéctica social.

El hombre no existe sin "condiciones" y es criatura social únicamente a través de las "condiciones". El contraste entre el hombre y las "condiciones", la antinomia de la conciencia impotente y de las omnipotentes "condiciones" no es sino la contradicción entre las "condiciones" aisladas y el íntimo desgarramiento del hombre aislado. El ser social no coincide con las condiciones dadas ni con la situación ni con el factor económico, los cuales, considerados aisladamente, sólo son aspectos deformados de ese mismo ser. En determinadas fases del desarrollo social del hombre, el ser se halla trastornado, ya que el aspecto objetivo del ser social, sin el cual el hombre pierde su propia humanidad y se convierte en una ilusión idealista, se encuentra separado de la subjetividad, de la actividad, de la potencialidad y posibilidades humanas. En ese trastorno histórico el aspecto objetivo del hombre se transforma en una objetividad enajenada, en una objetividad muerta e inhumana ("condiciones", o factor económico), y la subjetividad humana se convierte en existencia subjetiva, en miseria, necesidad, vacío, en una posibilidad meramente abstracta, en deseo.

Pero, el carácter social del hombre no sólo consiste en el hecho de que sin objeto él no es nada, sino ante todo en que demuestra su propia realidad en una *actividad objetiva.* En la producción y reproducción de la vida social, es decir, en la creación de sí mismo como ser histrico-social, el hombre produce:

1) los bienes materiales, el mundo materialmente sensible que tiene por fundamento el trabajo;

2) las relaciones e instituciones sociales, el conjunto de las condiciones sociales;

3) y, sobre esta base, las ideas, concepciones, emociones, la cualidad humana y los sentidos humanos correspondientes.

Sin el sujeto, estos productos sociales del hombre carecen de sentido, mientras que el sujeto sin sus premisas materiales y productos objetivos es un simple espejismo. *La esencia del hombre es la unidad de la objetividad y la subjetividad.*

Sobre la base del trabajo, en el trabajo y por medio del trabajo, el hombre *se* ha creado a sí mismo no sólo como ser pensante, cualitativamente distinto de otros animales superiores, sino también como el único ser del universo, conocido de nosotros, capaz de crear la realidad. El hombre es parte de la naturaleza, y él también es naturaleza. Pero, al mismo tiempo, es un ser que en la naturaleza, y sobre la base de su dominio sobre la naturaleza, tanto la "exterior" como la propia, crea una *nueva* realidad que no es reducible a la realidad natural. El mundo que el hombre crea como realidad humano-social, tiene su origen en condiciones independientes del hombre, y éste es absolutamente inconcebible sin ellas. Sin embargo, con respecto a esas condiciones, presenta una cualidad nueva, distinta y es irreducible a aquéllas. El hombre tiene su origen en la naturaleza, es una parte de ella y, al mismo tiempo, la supera; se comporta libremente con sus propias creaciones, logra distanciarse de ellas, se plantea el problema de su significado y trata de descubrir su propio lugar en el universo. No se halla encerrado en sí mismo y en su mundo. Por cuanto crea el mundo humano, la realidad social objetiva, y es capaz de superar una situación dada, ciertas condiciones y premisas, puede comprender y explicar también el mundo no humano, el universo y la naturaleza. El acceso del hombre a los secretos de la naturaleza es posible sobre la base de la *creación* de la realidad humana. La técnica moderna, los laboratorios experimentales, los ciclotrones y los cohetes refutan la idea de que el conocimiento de la naturaleza se funde en la contemplación.

La praxis humana se manifiesta también bajo otra luz: es el escenario donde se opera la metamorfosis de lo objetivo en

subjetivo, y de lo subjetivo en objetivo; es el centro activo donde se efectúan los intentos humanos y donde descubren las leyes de la naturaleza. La praxis humana funde la causalidad con la finalidad. Y si partimos de la praxis humana como de la realidad social fundamental, descubrimos de nuevo que también en la conciencia humana, sobre la base de la práctica, y en unidad indisoluble, se forman dos funciones esenciales: la conciencia humana al mismo tiempo registra y proyecta, verifica y planea; o sea, es a la vez reflejo y proyecto.

El carácter dialéctico de la praxis imprime una marca indeleble en *todas* las creaciones humanas. También la imprime en el arte. Una catedral de la Edad Media no es sólo expresión e imagen del mundo feudal, sino, al mismo tiempo, un elemento de la estructura de aquel mundo. No sólo reproduce la realidad medieval en forma artística, sino que también la produce artísticamente. *Toda obra de arte muestra un doble carácter en indisoluble unidad: es expresión de la realidad, pero, simultáneamente crea la realidad, una realidad que no existe fuera de la obra o antes de la obra, sino precisamente sólo en la obra.*

Se cuenta que los patricios de Amsterdam rechazaron indignados *La ronda nocturna* (1642) de Rembrandt, ya que no se reconocían, en ella, y ésta les producía la impresión de una realidad deformada. Así, pues, ¿la realidad sólo será conocida exactamente si el hombre se reconoce en ella? Semejante opinión presupone que el hombre se conoce a sí mismo y sabe qué aspecto tiene y quién es; presupone igualmente que conoce la realidad y sabe qué es la realidad *independientemente* del arte y de la filosofía. Pero ¿cómo sabe el hombre todo eso, y de dónde extrae la certeza de que lo que sabe es la realidad misma, y no sólo *su propia representación* de la realidad? Aquellos patricios defendían su representación de la realidad contra la realidad de la obra de Rembrandt, y, por tanto, ponían en un mismo plano los prejuicios y la realidad. Defendían la opinión de que la verdad estaba en su representación

y que, por consiguiente, ésta era la representación de la realidad. De aquí se llega de un modo perfectamente lógico a la conclusión de que la expresión artística de la realidad debe consistir en la traducción de su representación de lo real al lenguaje sensible de las obras de arte. La realidad es, pues, conocida, y al artista sólo le toca reconocerla e ilustrarla. Pero, la obra de arte no es sólo expresión de la *representación* de la realidad; en unidad indisoluble con tal expresión, *crea* la realidad, la realidad de la belleza y del arte.

Las interpretaciones tradicionales de la historia de la poesía, de la filosofía, de la pintura y de la música, no niegan que todas las *grandes* corrientes artísticas y del pensamiento han surgido en un proceso de lucha con concepciones ya superadas. Pero, ¿por qué? Es habitual referirse al peso de los prejuicios y de la tradición y se inventan "leyes" de acuerdo con las cuales el desarrollo de las formas espirituales de la conciencia se opera históricamente como la sucesión de dos tipos "eternos" (clasicismo y romanticismo), o bien como la oscilación pendular de un extremo a otro. Pero estas "explicaciones" no explican nada, y no hacen más que oscurecer el problema.

La ciencia contemporánea se basa desde sus premisas en la revolución galileana. La naturaleza es un libro abierto y el hombre puede leerlo, a condición de *que aprenda el lenguaje* en que está escrito. Ahora bien, desde el momento en que el lenguaje de la naturaleza es la *lingua mathematica,* el hombre no puede *explicar* científicamente la naturaleza ni *dominarla* prácticamente, si no asimila el lenguaje de las figuras geométricas y de los símbolos matemáticos. A quien no domine las matemáticas, le está vedada la comprensión científica de la naturaleza. La naturaleza (por supuesto, en *uno* de los aspectos de ella) es muda para él.

¿En qué lenguaje está escrito el libro del mundo humano y de la realidad humano-social? ¿Cómo y a quién se revela etsa realidad? Si la realidad humano-social fuese conocida por sí misma y en la conciencia ingenua cotidiana, la filosofía

y el arte se convertirían en un lujo inútil que, de acuerdo con tales o cuales exigencias, podría ser tomado en consideración o rechazado. La filosofía y el arte no harían otra cosa que volver a repetir, bien conceptualmente con un lenguaje intelectual, o bien mediante imágenes con un lenguaje emotivo, lo que ya era conocido sin ellos, y existe *para el hombre* independientemente de ellos.

El hombre quiere comprender la realidad, pero con frecuencia sólo tiene "en la mano" la superficie de ella, o una falsa apariencia de esa realidad. ¿Cómo se muestra entonces esta última en su autenticidad? ¿Cómo se manifiesta al hombre la verdadera realidad humana? El hombre llega al conocimiento de sectores parciales de la realidad humano-social, y a la comprobación de su verdad por medio de las ciencias especiales. Para conocer la realidad humana *en su conjunto* y descubrir la verdad de la realidad en *su autenticidad,* el hombre dispone de dos "medios": la filosofía y el arte, *Por esta razón,* la filosofía y el arte tienen para el hombre un significado específico y cumplen una misión especial. Por sus funciones el arte y la filosofía son para el hombre vitalmente importantes, inapreciables e insustituibles. Rousseau habría dicho que son inalienables.

En el gran arte la realidad se revela al hombre. El arte, en el verdadero sentido de la palabra, es al mismo tiempo desmistificador y revolucionario, ya que conduce al hombre de las representaciones y los prejuicios sobre la realidad a la realidad misma y a su verdad. Tanto en el arte auténtico como en la auténtica filosofía [44] se revela la verdad de la historia: la humanidad es colocada ante su propia realidad.[45]

[44] Los epítetos como "auténtica", "grande", etc., debieran ser un pleonasmo. En determinadas circunstancias son precisiones necesarias.

[45] Podríamos demostrar con evidencia estas deducciones generales con una de las obras de arte más grandes de la primera mitad del siglo xx, el *Guernica* de Picasso. Este cuadro, evidentemente, no es ni una incompresible deformación de la realidad ni un experimento cubista "no realista".

¿Cuál es la realidad que se revela al hombre en el arte? ¿Es una realidad que el hombre *ya* conoce y que sólo pretende apropiarse en *otra* forma, es decir, representársela sensiblemente? Si las obras dramáticas de Shakespeare no son "otra cosa que" [46] la representación artística de la lucha de clases en la época de la acumulación originaria, si un palacio renacentista no es "otra cosa que" la expresión del poder de clase de la naciente burguesía capitalista, cabe preguntar aquí: ¿por qué estos fenómenos sociales, que existen de por sí e independientemente del arte, deben manifestarse *otra vez* en el arte bajo una apariencia que constituye un enmascaramiento de su carácter real y que, en cierto sentido, al mismo tiempo oculta y revela su verdadera esencia? En esta concepción se presupone que la verdad expresada por el arte puede ser alcanzada también por otro camino, con la única diferencia de que el arte presenta esa verdad "artísticamente", en imágenes que poseen una evidencia sensible, mientras que al ser presentada en la otra forma la misma verdad resulta menos *sugestiva.*

Un templo griego, una catedral medioeval, o un palacio renacentista, *expresan* la realidad, pero a la vez crean esa realidad. Pero no crean solamente la realidad antigua, medioeval o renacentista; no sólo son elementos constructivos de la sociedad correspondiente, sino que crean como *perfectas obras artísticas* una realidad que sobrevive al mundo histórico de la antigüedad, del medioevo y del Renacimiento. En esa supervivencia se revela el *carácter específico* de su realidad. El templo griego es algo distinto de una moneda antigua que al desaparecer el mundo antiguo ha perdido su propia realidad, su validez; ya no vale, ya no funciona como medio de pago o materialización de un valor. Con el hundimiento del mundo antiguo pierden también su realidad los elementos que cumplían en él cierta función: el templo antiguo pierde su inmediata función social como lugar destinado a los oficios divinos

[46] Ya desde el primer capítulo hemos visto en la fórmula "no es otra cosa que" una expresión típica del reducionismo.

y a las ceremonias religiosas; el palacio renacentista ya no es un símbolo visible del poderio, la auténtica residencia de un magnate del Renacimiento. Pero al hundirse el mundo histórico y quedar abolidas sus funciones sociales, ni el templo antiguo ni el palacio renacentista han perdido su valor artístico. ¿Por qué? ¿Son expresión de un mundo que ya ha desaparecido en su historicidad, pero que sigue sobreviviendo en ellos? ¿Cómo y con qué sobrevive? ¿Tal vez como conjunto de condiciones dadas? ¿O bien como material trabajado y elaborado por hombres que imprimieron en él sus propias características? A partir de un palacio renacentista es posible hacer deducciones acerca del mundo del Renacimiento; valiéndose de un palacio renacentista cabe adivinar la actitud del hombre hacia la naturaleza, el grado de realización de la libertad del individuo, la división del espacio y la expresión del tiempo, la concepción de la naturaleza. Pero la obra de arte expresa el mundo en cuanto lo crea. Y crea el mundo en cuanto que revela la verdad de la realidad, en cuanto que la realidad se expresa en la obra artística. En la obra de arte la realidad habla al hombre.

Hemos partido de la idea de que el examen de las relaciones del arte con la realidad y las concepciones de realismo y no realismo que derivan de ello, exigen necesariamente una respuesta a la pregunta: ¿qué es realidad? Por otro lado, el propio análisis de la obra de arte nos lleva a la pregunta que constituye el objeto principal de nuestras consideraciones: ¿Qué es la realidad humano-social y cómo es creada esta realidad?

Si en relación con la obra de arte la realidad social es considerada exclusivamente como las condiciones y circunstancias históricas que han determinado o condicionado el origen de la obra, la obra misma y su carácter artístico se convierten en algo inhumano. En verdad, si la obra de arte sólo se fija como una obra social, principal o exclusivamente en forma de objetividad cosificada, la subjetividad será concebida como

algo asocial, como un hecho condicionado, pero no creado ni constituido por la realidad social. Si la realidad social, en relación con la obra artística, es entendida como condicionalidad de la época, como historicidad de una situación dada o como equivalente social, se vendrá abajo el monismo de la filosofía materialista, y ocupará su lugar el dualismo de la situación dada y de los hombres: la situación plantea tareas y los hombres reaccionan ante ellas. En la sociedad capitalista moderna el elemento subjetivo de la realidad social ha sido separado del objetivo, y los dos se alzan el uno contra el otro, o como equivalente social, se vendrá abajo el monismo de la de un lado, y como objetividad cosificada de otro. Aquí tienen su origen estas mistificaciones: por una parte el automatismo de la situación dada; por otro la psicologización y la pasividad del sujeto. Pero la realidad social es infinitamente más rica y concreta que la situación dada y las circunstancias históricas, *porque incluye la praxis humana objetiva,* la cual crea tanto la situación como las circunstancias. Las circunstancias constituyen el aspecto fijo de la realidad social. Pero en cuanto son arrancadas, separadas de la práctica humana, de la actividad objetiva del hombre, se convierten en algo rígido e inanimado.[47] La "teoría" y el "método" ponen en una relación casual esta rígida materialidad con el "espíritu", con la filosofía y la poesía.

El resultado de ello es la vulgarización. El sociologismo reduce la realidad social a la situación, a las circunstancias, a las condiciones históricas, que así deformadas adquieren el aspecto de una objetividad natural. La relación entre las "condiciones" y las "circunstancias históricas", así entendidas, de una parte, y la filosofía y el arte, de la otra, no puede ser

[47] Marx caracteriza el carácter apologético reaccionario de los historiadores burgueses y, en general, su concepción de la realidad social, con una observación lapidaria: "concebir las relaciones sociales al margen de la actividad". C. Marx y F. Engels, *Deutsche Ideologie (La ideología alemana).*

esencialmente sino una relación mecánica y exterior. El sociologismo ilustrado trata de eliminar este mecanicismo mediante una complicada jerarquía de "términos intermediarios" auténticos o construidos (la "economía" se halla "mediatamente" en contacto con el arte), pero hace el trabajo de Sísifo. Para la filosofía materialista, que parte de la cuestión revolucionaria de *¿cómo es creada la realidad social?*, la propia realidad social no sólo existe bajo la forma de "objeto", de situación dada, de circunstancias, sino ante todo como actividad objetiva del hombre, que crea las situaciones como parte objetivada de la realidad social.

Para el sociologismo, cuya definición más lacónica es el cambio de la situación dada del ser social, la situación cambia y el sujeto humano reacciona ante ella. Reacciona como un conjunto inmutable de facultades emocionales y espirituales, es decir, captando, conociendo y representando artística o científicamente la situación misma. La situación cambia, evoluciona, y el sujeto humano marcha paralelamente a ella y lo fotografía. Tácticamente se parte del supuesto de que en el curso de la historia se han sucedido diversas estructuras económicas, se han abatido tronos, han triunfado revoluciones, pero la facultad humana de "fotografiar" el mundo no ha cambiado desde al Antigüedad hasta hoy.

El hombre capta y se apropia la realidad "con todos los sentidos", como afirmó Marx; pero estos sentidos, que reproducen la realidad para el hombre, son ellos mismos un producto histórico-social.[48] El hombre debe haber desarrollado el sentido correspondiente para que los objetos, los acontecimientos y los valores tengan sentido para él. Para el hombre cuyo sentido no se ha desarrollado a tal grado, los demás hombres, las cosas y las creaciones de sentido real, son absurdos. El hombre *descubre* el sentido de las cosas justamente porque *crea* un sentido humano de las cosas. Un hombre con

[48] "Los sentidos tienen su historia". M. Lifchiz, *Marx und die Ästhetik,* Dresden, 1960, pág. 117.

sentidos desarrollados tiene sentido también para todo lo humano, mientras que un hombre de sentidos no desarrollados se halla cautivo frente al mundo, y no lo "percibe" universal y totalmente, con sensibilidad e intensidad, sino de un modo unilateral y superficial, sólo desde su propio "mundo", que es un pedazo unilateral y fetichizado de la realidad.

No criticamos el sociologismo por el hecho de que recurra a la situación dada, a las circunstancias y a las condiciones para *explicar* la cultura, sino porque no comprende el *significado* de la situación en sí, ni el significado de la situación *en relación* con la cultura. La situación *fuera de la* historia, la situación *sin* sujeto, no sólo constituye una configuración petrificada y mistificada, sino también una configuración privada de *sentido objetivo*. Bajo este aspecto, las "condiciones" carecen también de lo que es más importante desde el punto de vista metodológico, o sea, de un significado objetivo propio, y *adquieren* un sentido ilegítimo de acuerdo con las opiniones, reflejos y cultura del científico.[49]

La realidad social ha dejado de ser para la indagación lo que objetivamente es, una totalidad concreta, y se escinde en dos todos heterogéneos e independientes, que el "método" y la "teoría" se esfuerzan por reunir. La escisión de la totalidad concreta de la realidad social conduce a la conclusión siguiente: de una parte, es petrificada la situación, mientras que, de la otra, lo es el espíritu, la vida psíquica, el sujeto. La situación puede ser pasiva, y en ese caso el espíritu, la psique como sujeto activo en forma de "impulso vital" la pone en movimiento y le da un sentido. O bien la situación es activa, convirtiéndose ella misma en sujeto, y la psique o conciencia no tiene otra

[49] Si el científico no tiene sensibilidad para el arte, se comporta como Kuczynski, y cree que el mejor breviario de economía política fue escrito por el propio Goethe bajo el sugestivo título de *Wahrheit und Dichtung*. Véase J. Kuczynski: *Studie o krasné literature a politické ekonomii*, Praga, 1956. En descargo del autor hay que decir que sus opiniones sólo son "ecos de su tiempo".

función que la de conocer de un modo exacto o mistificado la ley científico-natural de la situación.

Se ha comprobado ya reiteradas veces que el método de Plejánov es insuficiente para la investigación de los problemas artísticos.[50] Esta insuficiencia se manifiesta tanto en la aceptación acrítica de formas ideológicas acabadas, para las cuales se busca un equivalente económico o social, como en la rigidez conservadora con que se cierra el acceso a la comprensión del arte moderno, y se considera el impresionismo como la última palabra de la "modernidad". No obstante, parece ser que los supuestos teórico-filosóficos de esa insuficiencia no han sido suficientemente examinados. En sus concepciones teórico-filosóficas, Plejánov no llega nunca a superar el dualismo de situación dada y elemento psíquico, porque no comprende bien el sentido del concepto marxista de praxis, Plejánov cita las tesis de Marx sobre Feuerbach y observa que en cierta medida contienen el programa del materialismo moderno. Si el marxismo —continúa diciendo Plejánov— no quiere reconocer la superioridad del idealismo en *determinada* esfera, debe dar una explicación materialista de *todos* los aspectos de la vida humana.[51]

Después de estas palabras de introducción, Plejánov presenta su propia interpretación de los conceptos marxistas "actividad sensible humana", práctica y subjetividad: "El aspecto subjetivo de la vida humana es precisamente el as-

[50] El método de Plejánov de escribir la historia de la literatura se reduce a este procedimiento: en primer lugar, se construye la historia puramente ideológica de los argumentos (tomada ya con frecuencia, en forma ya elaborada de la literatura científica burguesa). Después, bajo este *ordo et connexio idearum,* mediante hipótesis frecuentemente muy ingeniosas, se pone un *ordo et connexio rerum.* Plejánov definió este procedimiento como el "descubrimiento del equivalente social". M. Lifchiz, *Voprosy iskusstva y filosofii* (Problemas del arte y la filosofía), Moscú, 1935, pág. 110.

[51] En esta concepción total del marxismo Lenin se halla de acuerdo con Plejánov, pero ya en este punto se aparta de él por su concepto de praxis, que Lenin lo concibe de manera totalmente distinta.

pecto psicológico: el espíritu humano, los sentimientos y las ideas de los hombres.[52] Así, pues, Plejánov distingue, de un lado, la psicología, los estados psíquicos, o también los estados de ánimo, las costumbres, los sentimientos y las ideas; y, del otro, las condiciones económicas. Los sentimientos, las ideas, los estados de ánimo y las costumbres son "explicados de un modo materialista", si se explican mediante la historia económica. De estas consideraciones se deduce, ante todo, que Plejánov se aleja de Marx en un *punto cardinal:* en aquel en que el materialismo marxista logra superar tanto los *lados débiles* de todo el materialismo anterior como los méritos del *idealismo,* o sea, la concepción del sujeto. Plejánov concibe el sujeto como "espíritu de la época", como costumbres y vida psíquica a los que corresponden en el polo opuesto las condiciones económicas, con lo cual descarta *de la concepción materialista de la historia la praxis objetiva, es decir, el descubrimiento más importante de Marx.*

El análisis del arte llevado a cabo por Plejánov falla porque en la concepción de la realidad de la que parte dicho análisis, falta, como elemento constitutivo, la praxis humana objetiva, la "actividad humana sensible", que no puede ser reducida a lo "psíquico", o al "espíritu de la época"

Historicidad y falso historicismo.

El famoso fragmento de Marx sobre el arte antiguo ha compartido la suerte de muchas concepciones geniales: su significado real ha quedado oscurecido bajo una multitud de comentarios y la evidencia de las continuas citas.[53] ¿Se planteó,

[52] Plejánov: *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, tomo II, pág. 158.

[53] La dificultad no estriba en comprender que el "arte y la epopeya griegos estén *vinculados* a determinada forma del desarrollo social. La dificultad está en que aún siguen proporcionándonos un goce estético, y, en cierto sentido, *valen* como norma y modelo inalcanzable". Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (cursivas del autor).

efectivamente, Marx el problema del significado y de la supratemporalidad del arte antiguo? ¿Intentaba resolver la problemática del arte y de la belleza? ¿Es el pensamiento citado una idea esporádica y aislada, o tiene conexión con otras concep-
compartido la suerte de muchas concepciones geniales: Su
ciones del autor? ¿Cuál es su auténtico significado? ¿Por qué naufragan los comentaristas que entienden la cita en un sentido literal, como una invitación a buscar una explicación a la idealidad del arte griego? ¿Por qué naufragan los intérpretes que consideran satisfactoria la respuesta inmediata de Marx, sin detenerse en el hecho de que el manuscrito se interrumpe precisamente en el curso del desarrollo del pensamiento, sin que la argumentación sea llevada a su término?

En el fragmento en que se ocupa del método de la economía política, de la metodología de las ciencias sociales y de los problemas de la concepción materialista de la historia, las consideraciones relativas al arte tienen un significado derivado: no se examina particularmente la epopeya griega, sino que, con *su* ejemplo, se aborda una problemática distinta, *más general.* La atención no se concentra en el esclarecimiento del carácter ideal del arte antiguo, sino en la expresión de los problemas de su *génesis y validez:* la *dependencia* histórico-social del arte y de las ideas no coincide con su *validez.* Lo principal no es aquí la problemática del arte, sino la formulación de una de las cuestiones cardinales de la dialéctica materialista: la relación entre génesis y validez, entre la situación dada y la realidad, entre la historia y la realidad humana, entre lo temporal y lo eterno, entre la verdad relativa y la absoluta. Para que el problema pueda ser resuelto, debe ser antes formulado. La delimitación del problema es, evidentemente, algo distinto de la limitación del problema. Delimitar, y por tanto formular, el problema significa captar y determinar su relación íntima con otros problemas. El problema principal no es la idealidad del arte antiguo, sino una cuestión más general: ¿cómo y por qué la obra artística sobrevive a las

condiciones que la han originado? ¿En qué y por qué las ideas de Heráclito sobreviven a la sociedad en que nacieron? ¿En qué y por qué la filosofía de Hegel sobrevive a la clase, como ideología de la cual fue formulada? En verdad sólo de esta forma general se plantea el problema. Y sólo a la luz de esta formulación general puede comprenderse y ser resuelto el problema particular. E inversamente: la problemática general de la verdad absoluta y relativa, de la génesis y la validez, puede ser ejemplificada con la comprensión de la problemática particular del arte antiguo.[54] La problemática de la obra de arte debe conducirnos a la problemática filosófica de lo eterno y lo transitorio, de lo absoluto y lo relativo, de la historia y la realidad. La obra de arte —y en cierto sentido cualquier obra en general, y por tanto también la obra filosófica y científica, es una estructura compleja, un todo estructurado, en el que se vinculan en unidad dialéctica elementos de distinta naturaleza: ideológicos, temáticos, de composición, de lenguaje.[55] De la relación de la obra con la realidad social no basta decir: la obra es una estructura significativa, abierta a la confrontación con la realidad social, y *condicionada* por la pro-

[54] Sólo a esta luz se muestra la conexión del fragmento citado con las demás concepciones y obras de Marx. Un problema semejante fue resuelto por él al valorar la aportación de algunos representantes de la economía política clásica, y al abordar el problema de la verdad objetiva en la ciencia. "Toda ciencia, y por consiguiente también la economía política y la filosofía, es una entidad objetiva que tiene sus propias leyes internas, de acuerdo con las cuales se desarrolla, leyes que son independientes de los caprichos subjetivos de los individuos, y que se imponen incluso a despecho de las intenciones y antipatías de éstos. Poniendo de ejemplo a Richard Jones, seguidor de Malthus y presbítero de la Iglesia anglicana, Marx demuestra este *carácter objetivo de las leyes de la ciencia,* cuya observación lleva a determinados resultados, independientemente de las opiniones subjetivas del científico". K. Kosik, *La Historia de la filosofía como filosofía (La filosofía en la historia del pueblo checo),* Praga, 1958, pág. 15 (en checo).

[55] Véase Roman Ingarden, *Das literarische Kunstwerk,* Halle, 1931, y también Vinogradov, *Problema avtorstva y teoriia stilej,* (El problema del autor y la teoría del estilo) Moscú, 1961, pág. 197, L. Dolezel, *O stylu moderni ceské prózy,* (Sobre el estilo de la moderna prosa checa) Praga, 1960, pág. 183.

pia realidad social, ya sea en su totalidad, ya sea en sus elementos constitutivos particulares. Si la relación de la obra con la realidad se entiende como relación de condicionamiento a condicionante, la realidad social, con respecto a la obra, *es reducida* a la situación social, es decir, a "cualquier cosa" que se encuentre en relación con la obra sólo como premisa *externa* y como condición exterior.[56] La obra de arte es parte integrante de la realidad social, elemento de la estructura de ésta y expresión de la productividad social y espiritual del hombre. Para comprender el carácter de la obra de arte no basta, por tanto, que su carácter social y su relación con la sociedad sean esclarecidas exhaustivamente por la "sociología del arte", que indaga la génesis histórico-social, la eficacia y la resonancia de la obra, o que examina —mediante una indagación histórica— su carácter biográfico o biográfico-social.

Analicemos, en primer lugar, el sentido y el contenido de la tesis, tantas veces repetida, de que la obra de arte se halla socialmente condicionada. La reflexión acrítica transforma esa relación en una conexión única entre realidad social y arte, desfigurando así tanto la naturaleza del arte como de la realidad social. La tesis del condicionamiento social presupone ante todo que la realidad social es algo que queda *fuera* de la obra. La obra se halla condicionada socialmente pero *precisamente por eso* se convierte en algo no social, en algo que no constituye la realidad social y que, por tanto, no mantiene una relación *interna* con esta realidad. El condicionamiento social de la obra es algo que puede establecerse en el curso del análisis de la obra, como introducción general o como suplemento puesto entre paréntesis, pero sin que entre ni pertenezca a la verdadera y *propia* estructura y, por tanto,

[56] De nuevo se demuestra que un método falso da origen a involuntarias equivocaciones que los verdaderos investigadores tratan de evitar: el científico habla de "realidad", pero su método erróneo ha transformado la realidad en algo distinto; es decir, la ha reducido a la "situación dada".

sin que corresponda tampoco al verdadero *examen* científico de la obra. Tanto la realidad social *como* la obra degeneran en esta relación de recíproca exterioridad, pues si la obra como estructura significativa *sui generis* no entra en la investigación ni en el análisis de la realidad social, la propia realidad social se transforma en un simple esquema abstracto o en un condicionamiento social general: la totalidad concreta se convierte en falsa totalidad. Si la obra no se analiza como estructura significativa cuya concreción se basa en su existencia como elemento de la realidad social y si el condicionamiento social es considerado como única forma de "vinculación" de la obra con la realidad social, la obra se transforma entonces de estructura significativa relativamente autónoma en una estructura absolutamente autónoma: la totalidad concreta se vuelve falsa totalidad. En la tesis del condicionamiento social de la obra se ocultan dos significados diversos. En primer lugar, el condicionamiento social significa que la realidad social está —con respecto a la obra— en la posición del Dios de los ilustrados que imprime el movimiento, que da así el primer impulso, pero que apenas concluye su obra se transforma en un espectador que contempla el desenvolvimiento autónomo de su creación, sin influir para nada en su destino ulterior. En segundo lugar, el condicionamiento social significa que la obra es algo secundario, derivado, reflejo, cuya verdad no está en sí misma, sino sólo fuera de ella. Desde el momento en que la verdad de la obra no se encuentra en la obra misma, sino en la situación objetiva, sólo aquellos que comprenden y conocen esta situación pueden comprender la verdad de la obra de arte. La situación debe constituir la realidad de la que es reflejo la obra. Pero, la situación por sí misma no es la realidad; sólo lo es en la medida en que se concibe como realización, fijación y desarrollo de la praxis objetiva del hombre y de su historia. La verdad de la obra (y para nosotros la obra es siempre una "auténtica" producción artística o literaria, a diferencia de los documentos) no radica en la situación del momento, en el con-

dicionamiento social ni en la reducción historizante a la situación dada, sino en la realidad histórico-social como unidad de génesis y repetición, en el desarrollo y realización de la relación sujeto y objeto como carácter específico de la existencia humana. El reconocimiento de la historicidad de la *realidad social no equivale a la reducción historizante a la situación dada.*

Sólo ahora hemos llegado al punto desde el que podemos volver al problema inicial: cómo y por qué la obra sobrevive a las condiciones en que surgió Si la verdad de la obra está en una situación dada, sólo sobrevivirá porque y en cuanto es un *testimonio* de dicha situación. La obra constituye un testimonio de su tiempo en un doble sentido. Basta una simple ojeada a la obra para saber en qué época debemos situarla y cuál es la sociedad que imprimió en ella sus propias huellas. En segundo término miramos la obra con la intención de descubrir qué testimonios ofrece de la época y la situación. La obra es considerada así como documento. Para poder examinarla como testimonio de su época, como espejo de la situación de su tiempo, debemos conocer, ante todo, dicha situación. Sólo basándose en la comparación de la situación con la obra podemos decir si la obra es un espejo fiel o falso de la época, si ofrece un testimonio real o falso de ésta. Pero esta función de testimonio o documento la cumple *toda* creación cultural. Una creación cultural en la que la humanidad vea *exclusivamente* un testimonio no es propiamente una obra. La particularidad de ésta consiste precisamente en que no es —ante todo o únicamente— un testimonio de su tiempo; su particularidad estriba en que *independientemente* de la época y de las condiciones en que surgió —y de las cuales también da testimonio—, la obra es, o llega a ser, un elemento constitutivo de la existencia de la humanidad, de una clase social, del pueblo.

Su carácter no radica en el hecho de ser reducida a una situación determinada, y, por tanto, no estriba en su "mala

singularidad" e irrepetibilidad, sino en su auténtica historicidad, es decir, en su capacidad de concreción y supervivencia.

La obra demuestra su propia vitalidad sobreviviendo a la situación y a las condiciones en que ha surgido. La obra vive en cuanto tiene una eficacia. En la eficacia de la obra queda incluido el acontecimiento que se produce tanto en quienes gozan de ella como en la obra misma.

Lo que sucede con la obra expresa lo que la obra es. La acción de la obra no se manifiesta en el hecho de estar impregnada de los elementos que intervienen en ella, sino por el contrario en ser la expresión de la íntima potencia de la obra que se realiza en el tiempo. En esta concreción la obra asume significados de los que no siempre podemos decir, con absoluta certeza, que el autor *los* había concebido precisamente como se dan. Durante la elaboración de la obra, el autor no puede prever todas las variantes de significados e interpretaciones a que la obra se verá sometida en el curso de su acción. En este sentido, la obra es independiente de las intenciones del autor. Pero, de otra parte, la autonomía y la desviación de la obra respecto de las intenciones del autor, es aparente: la obra es una obra, y como tal vive precisamente porque *exige* una interpretación y *crea* muchos significados. ¿En qué *se basa la posibilidad* de concreción de la obra, es decir, la posibilidad de que la obra asuma a lo largo de su "vida" diversas apariencias concretamente históricas? Es evidente que en la obra debe haber *algo* que haga posible dicha virtualidad. Existe una determinada gama en cuyo ámbito las concreciones de la obra son concebidas como concreciones de la obra *misma:* más allá de ese ámbito tenemos la tergiversación, incomprensión o interpretación subjetiva de la obra. ¿Dónde está la línea divisoria de la auténtica y la inauténtica concreción de la obra? ¿Dentro o fuera de ella? ¿Por qué la obra, que vive *sólo* en sus concreciones y por medio de ellas, sobrevive, sin embargo, a todas las concreciones singulares y se libera de cada una de éstas, demostrando así su independencia de ellas?

La vida de la obra alude a algo que se encuentra fuera de la obra y la sobrepasa.

No se puede comprender la vida de la obra únicamente por la obra misma. Si la eficacia de la obra fuese una cualidad de la obra análoga a la irradación como propiedad del radio, ello significaría que la obra viviría, es decir, ejercería una influencia incluso cuando ningún sujeto humano la "observase". La eficacia de la obra artística no consiste en una propiedad física de los objetos, libros, imágenes o estatuas como objetos naturales o elaborados, sino que es un modo específico de *existencia* de la obra como *realidad humano-social.* La obra no vive por la inercia de su carácter institucional, o por la tradición —como cree el sociologismo—,[57] sino por la totalización, es decir, por su continua reanimación. La vida de la obra no emana de la existencia autónoma de la obra misma, sino de la *recíproca interacción de la obra y de la humanidad.* La vida de la obra se basa en:

1) la saturación de la realidad y verdad que es propia de la obra;

2) la "vida" de la humanidad como sujeto productor y sensible. *Todo lo que pertenece a la realidad humano-social debe demostrar en una u otra forma, esa estructura subjetivo-objetiva.*

La vida de la obra de arte puede ser entendida como modo de existencia de una estructura significativa *parcial* que, en cierto modo, se integra en la estructura significativa total, es decir, en la realidad humano-social.

A la obra que sobrevive a su tiempo y a las condiciones en que ha surgido se le atribuye un valor supratemporal. ¿Es, pues, la temporalidad algo que sucumbe al tiempo y se vuelve su presa? Y la supratemporalidad ¿es, por el contrario, algo que supera al tiempo y lo somete? La supratemporalidad de la

[57] Hauser, *The Philosophy of Art History,* Nueva York, 1959, págs. 185-186.

obra significaría literalmente su existencia por encima del tiempo. Pero el concepto de la supratemporalidad de la obra no concuerda racionalmente con dos problemas fundamentales: 1) ¿Cómo es posible que la obra, que es "supratemporal" por su carácter, nazca en el tiempo? 2) ¿Cómo es posible pasar del carácter supratemporal de la obra a su existencia temporal, es decir, a su concreción? Ahora bien, para cualquier concepción antiplatónica, la cuestión fundamental se plantea así: ¿cómo puede la obra —nacida en el tiempo— *asumir* un carácter supratemporal?

¿Qué significa que la obra desafía al tiempo y a los tiempos? ¿Resiste así a la decadencia y a la destrucción? ¿O por el hecho de desafiar al tiempo y ponerlo *fuera* de sí, como algo exterior a ella, deja de existir? ¿Es la eternidad la exclusión del tiempo, y la supratemporalidad la detención del tiempo? A la cuestión: ¿qué hace el tiempo con la obra? podemos contestar con esta otra: ¿qué hace la obra con el tiempo? Llegamos así a la conclusión —a primera vista paradójica— de que la supratemporalidad de la obra consiste en su temporalidad. Existir significa ser en el tiempo. Ser en el tiempo no es un movimiento en un continuo exterior, sino capacidad de temporalización. La supratemporalidad de la obra consiste en su temporalidad como actividad; no significa una duración fuera o por encima del tiempo. Durar en la supratemporalidad significa la hibernación, la pérdida de la "vida", es decir, de la facultad de expandirse en el tiempo. La grandeza de una obra no puede medirse por la acogida que tuvo en el momento de nacer. Hay grandes obras que no fueron apreciadas por sus contemporáneos, y hay otras que fueron apreciadas por sus contemporáneos; hay obras que fueron acogidas inmediatamente como obras históricas y hay obras que "durmieron" decenas de años hasta que llegó "su momento". Lo que sucede a la obra constituye la forma de lo que ella es. De su naturaleza depende el ritmo de su temporalización: que tenga algo que decir a cada época y a cada generación, o que quizá sólo hable a

determinadas épocas, o que deba primero "atrofiarse" para despertar, más tarde, a la vida. Este ritmo de continua reanimación o expandirse en el tiempo es constitutivo de la obra.

Por una sorprendente coincidencia de circunstancias, los partidarios del relativismo histórico y sus opositores en nombre del derecho natural se acercan en un punto central: ambas tendencias liquidan la historia. Tanto la tesis fundamental del historicismo según la cual el hombre no puede ir contra la historia, como la afirmación polémica del racionalismo, de acuerdo con la cual el hombre debe trascender la historia y alcanzar algo metahistórico que pueda garantizar la verdad del conocimiento y de la moral, derivan de un supuesto común: el de la historia como variabilidad, como individualidad e irrepetibilidad única. En el historicismo la historia se diluye en la fugacidad y en la transitoriedad de las situaciones, que no se hallan vinculadas por su *propia* continuidad histórica, sino que se ponen en conexión mediante una tipología *suprahistórica* que es un principio explicativo del espíritu humano, una idea regulativa que pone orden en el caos de lo singular. La fórmula de que el hombre no puede salir de la historia, de la que se deduce la imposibilidad de alcanzar la verdad objetiva, es ambigua por su contenido, la historia no es sólo relatividad de las condiciones, transitoriedad, fugacidad e irrepetibilidad, que excluye lo absoluto y lo metahistórico, como cree el historicismo. Igualmente unilateral es la opinión de que la historia como acción es algo inesencial, puesto que en todo cambio —y por tanto *tras* la historia— permanece algo absoluto, metahistórico, que no puede ser afectado por la marcha de la historia. La historia es variación exterior que se desarrolla sobre una sustancia inmutable. Este absoluto que se da antes y por encima de la historia, es también anterior al hombre, ya que existe independientemente de la praxis y del ser del hombre. Si lo absoluto, lo universal y lo eterno son inmutables y subsisten independientemente de las variaciones, la historia es sólo una historia aparente.

Para la dialéctica —a diferencia del relativismo del historicismo y de la antihistoricidad de la concepción anclada en el derecho natural— lo absoluto y lo universal no existen ni antes de la historia e independientemente de ella, ni al final de la historia como su culminación absoluta, sino que *se crea en la historia*. Lo absoluto y lo universal son algo que se realiza y crea en la historia como lo universal y lo absoluto. A diferencia del historicismo también, que elimina de la historia lo absoluto y lo universal, la dialéctica considera la historia como unidad de lo absoluto en lo relativo y de lo relativo en lo absoluto, *como un proceso en el cual lo humano, lo universal y lo absoluto se presentan ya sea en forma de un supuesto general, ya sea también como un resultado histórico particular.*

La historia sólo es tal porque incluye, junto a la historización del condicionamiento, la historicidad de lo real; porque contiene tanto la historicidad condicionada que desaparece, se hunde en el pasado y *no retorna* como la historicidad en funciones, la creación de lo que no pasa, es decir, de lo que se crea y se produce. Sin dejar de ser una existencia histórica, y sin abandonar la esfera de la historia, el hombre (en el sentido de virtualidad real) se encuentra por encima de cada acción o circunstancia histórica y, por tanto, puede, establecer un criterio para su valoración.

Lo genéricamente humano, lo "no histórico", común a todas las fases de la historia, no existe *independientemente* bajo el aspecto de una sustancia suprahistórica inmutable y eterna, sino que es tanto una *condición* general de toda fase histórica como al mismo tiempo un *producto* particular. *Lo generalmente humano se reproduce en cada época como resultado y como particularidad.*[58] El historicismo como relativismo

[58] Puesto que el pensamiento teórico rebasa el marco de la situación en que ha surgido, y sus nociones objetivas perduran, es lógico que los descubrimientos del siglo XVII sobre la naturaleza humana sean válidos también en nuestro siglo. Por esta razón, toda teoría de la historia y de la realidad social retorna al histórico descubrimiento de Vico acerca del carácter histórico de la naturaleza humana: "La nature

histórico es, por un lado, producto de una realidad que se escinde en facticidad pasajera y vacía de valores, y en existencia trascendente de valores *fuera* de la realidad, mientras, por otro, fija ideológicamente esa escisión. La realidad se escinde en el mundo relativizado de la facticidad histórica, y el mundo absoluto de los valores suprahistóricos.

¿Pero qué es ese valor suprahistórico, que no forma parte de la situación, o que sobrevive a ella? La fe en valores trascendentes de carácter suprahistórico es indicio de que los valores concretos han desaparecido del mundo real y de que éste se ha vaciado y desvalorizado. El mundo carece de valores y los valores se asientan en el reino abstracto de la trascendencia y del deber ser.

Pero lo absoluto no se halla separado de lo relativo, sino que "se compone" de lo relativo, o más exactamente, lo absoluto *se crea* en lo relativo. Si todo está sujeto a cambio y desaparición, y si todo lo que existe, *sólo* existe en el espacio y en el tiempo, y su único carácter es la transitoriedad, el problema teológico del *sentido* de esta provisionalidad y transitoriedad debe ser especulativamente "eterno" y quedar eternamente sin resolver. El problema de la relación entre lo relativo y lo absoluto en la historia, se formula dialécticamente así: ¿Cómo las etapas históricas del *desarrollo* de la humanidad se *convierten* en elementos suprahistóricos de la *estructura* de la humanidad, es decir, de la naturaleza humana? [59] ¿En qué

humaine est une nature totalment historicisée qui est ce qu'elle devient, qui n'est plus une nature permanente que l'on pourrait connaître au delà de ses expressions historiques: elle ne fait plus qu'un avec ses expressions qui sont les moments de sa présence et de son avenir". A. Pons, "Nature et histoire chez Vico", *Les études philosophiques*, París, 1961, núm. 1, pág. 46. La gran estimación en que Marx tenía a Vico es generalmente conocida.

[59] Con frecuencia se olvida que el apriorismo lógico de Hegel que considera la historia como despliegue del espíritu en el tiempo y, por tanto, como lógica aplicada, como desarrollo temporal de los elementos del espíritu —que en su temporalidad es supratemporal—, constituye en la Edad Moderna la más importante tentativa idealista de superar y vencer el relativismo y el historicismo.

relación se encuentran entonces la génesis y el desarrollo con la estructura y la naturaleza? Las diversas formas de la conciencia humana en las que las clases, los individuos, las épocas y la humanidad han tomado conciencia y han luchado por resolver *sus* problemas histórico-prácticos, se convierten —apenas surgen y son formulados— en parte integrante de la conciencia humana y, por tanto, en formas ya elaboradas en las que *cada* individuo puede vivir, tomar conciencia y concretar los problemas de toda la humanidad. La conciencia desdichada, la conciencia trágica, la conciencia romántica, el platonismo, el maquiavelismo, Hamlet y Fausto, Don Quijote, Josef Svejk y Gregorio Samsa, son formas de la conciencia *surgidas* históricamente, o modos de existencia humana, creados bajo este aspecto clásico en una época *determinada,* única e irrepetible, pero que apenas creados aluden a sus predecesores en fragmentos dispersos del pasado, que en comparación con aquéllos resultan conatos imperfectos. Apenas formados y en cuanto están "aquí", se insertan en la historia porque ellos mismos crean la historia y adquieren así una validez independiente de las condiciones históricas originarias en que surgieron. *La realidad social como naturaleza humana es inseparable de sus propios productos y de sus formas de existencia: no existe sino en la totalidad histórica de estos productos suyos, que con respecto a dicha realidad social no son "cosas" exteriores y accesorias; son cosas que no sólo expresan el carácter de la realidad (naturaleza) humana, sino que a su vez lo crean.* La realidad humana no es una sustancia inmutable, anterior o superior a la historia; se crea en la historia. *La realidad es más que la situación dada y la facticidad histórica, pero no emerge por encima de la realidad empírica.* El dualismo de la transitoria y vacua facticidad empírica, de una parte, y, de otra, el reino espiritual de los valores ideales, que se halla por encima y es independiente de ella, es un modo de existencia de determinada realidad *histórica:* la realidad histórica *existe en esa dualidad,* y su unidad reside en esta esci-

sión. La hipóstasis idealista de semejante forma histórica de la realidad conduce a la conclusión de que el mundo se halla dividido en la verdadera *realidad* de los valores permanentes, y la "realidad" no verdadera, o facticidad de las situaciones transitorias.[60]

La única realidad del mundo humano es la unidad de las condiciones empíricas y de su creación, de un lado, y de los valores transitorios o vitales y su creación, de otro, con la particularidad de que del carácter *histórico* de la realidad depende que la unidad de ambos términos se realice en la armonía de los valores, o en la escisión de una facticidad empírica vacua y desvalorizada, y de valores ideales y trascendentes.

La realidad es "más alta" que la situación dada y sus formas históricas de existencia. Esto significa que la realidad no es un caos de acontecimientos o de situaciones fijas, sino la unidad de los acontecimientos *y los sujetos* de los mismos, la unidad de las situaciones y de la *creación* de estas situaciones; por tanto, la realidad es capacidad práctico-espiritual de trascender la situación. Esta capacidad de trascender la situación —en la que se funda la posibilidad de pasar de la opinión a la ciencia, de la *doxa* a la *episteme,* del mito a la verdad, de lo casual a lo necesario, de lo relativo a lo absoluto—, no significa salirse de la historia, sino que es expresión de la especificidad del hombre como ser capaz de acción y de historia: el hombre no es prisionero de la animalidad y de la barbarie de la raza, de los prejuicios, de las circunstancias,[61] sino que

[60] Es evidente que cuando Emil Lask moderniza el concepto hegeliano de realidad como "Bedeutung, Wertbedeutung, Kulturbedeutung", considera a Hegel como un fiel kantiano y secuaz de Rickert. Véase Lask, *Schriften,* I, 338.

[61] Contra el primitivismo y el relativismo de la teoría del horizonte cerrado, como expresión de las tendencias irracionaistas del siglo xx, Th. Litt *(Von der Sendung der Philosophie,* Wiesdaben 1946, páginas 20, 21) reclama una filosofía como búsqueda de una verdad de validez universal. El idealismo de esta crítica del antihumanismo consiste en que, junto a la ciencia, no ve la praxis como modo fundamental de superar el relativismo.

con su carácter onto-creador (como praxis), posee la capacidad de trascender todo ello para elevarse a la verdad y la universalidad.

La memoria humana, como una de las formas de superar lo perecedero y momentáneo,[62] no es sólo capacidad de *acumular* y recordar, es decir, de actualizar, de hacer volver el presente trayéndolo de la despensa donde las ideas, las impresiones y los sentimientos permanecen semiolvidados o subconscientes, sino que es también determinada estructura activa y una organización de la conciencia humana (conocimiento). Es una capacidad y una estructura histórica, porque se basa no sólo en el ámbito y en el contenido del conocimiento que cambia históricamente, sino también en la facultad racional-sensible del hombre, que se desarrolla asimismo históricamente. En la memoria humana el pasado *se hace presente* y así se supera la transitoriedad, porque el propio pasado es para el hombre algo que no se deja atrás como algo innecesario, sino que forma parte constitutivamente de su presente, como naturaleza humana que se crea y forma. Las etapas históricas del desarrollo de la humanidad no son formas vacías de las que emane la vida *porque* la humanidad ha llegado a formas superiores de desarrollo, sino que mediante la actividad creadora de la humanidad —mediante la práctica —se van integrando continuamente en el presente. El proceso de integración es, al mismo tiempo, crítica y valoración del pasado. El pasado concentrado en el presente (y, por tanto, *aufgehoben* en el sentido dialéctico) crea la naturaleza humana, es decir, la "sustancia" que incluye tanto la objetividad como la subjetividad, tanto las relaciones materiales y las fuerzas objetivadas como la facultad de "ver" el mundo y de explicarlo por

[62] *"La grande découverte du XVIII*e *siècle, c'est celle du phénomène de la mémoire. Par le souvenir l'homme échappe au momentané. Par le souvenir il échappe au néant qui se retrouve entre tous les moments de l'existence."* El autor del pasaje citado documenta su propio pensamiento con referencias a las obras de Quesnay, Diderot, Buffon y Rousseau. G. Poulet, *Etudes sur le temps humain,* París, 1950, pág. XXIX.

medio de diversos modos de subjetividad, esto es, científica, artística, filosófica, poéticamente, etcétera.

La sociedad en que nacieron las geniales ideas de Heráclito, la época en que surgió el arte de Shakespeare, la clase social de cuyo "espíritu" se nutrió la filosofía de Hegel, desaparecieron sin posibilidad de retorno, pero el "mundo de Heráclito", el "mundo de Shakespeare", el "mundo de Hegel", viven y existen como elementos vivos del presente,[63] porque enriquecen constantemente al sujeto humano.

En relación con el pasado, la historia humana es una totalización ininterrumpida en el transcurso de la cual la praxis humana incluye en sí elementos del pasado, y sólo mediante esta integración los reaviva. En este sentido la realidad humana *no es sólo producción de lo nuevo, sino también reproducción (crítica y dialéctica) del pasado*. La totalización es un proceso de producción y de reproduccin, de reavivación y rejuvenecimiento.[64]

La facultad y el proceso de totalización constituyen siempre tanto una premisa como un resultado histórico: la diferenciada y universalizada capacidad de percepción, que acepta como valores artísticos tanto las obras antiguas como las creaciones del medioevo y el arte de los pueblos arcaicos, es ella misma un producto *histórico,* inexistente e inconcebible en

[63] Como se desprende de la exposición anterior, esta "vida" encierra la posibilidad de muchas interpretaciones, cada una de las cuales considera distintos aspectos de la obra.

[64] M. Lifchiz (op. cit., pág. 145) llama justamente la atención acerca de la relación entre las categorías de rejuvenecimiento y reproducción en las filosofías de Hegel y de Marx: "El rejuvenecimiento del espíritu no es sólo retorno a una época anterior; es una purificación, una elaboración de sí mismo". En las geniales intuiciones de Novalis, dispersas en el ambiente cristiano-romántico de su filosofía, la totalización se identifica con la animación, con la vivificación. Véase Th. Haering, *Novalis als Philosoph,* Stuttgart, 1954, pág. 45. La extensa, pero poco clara exposición de Hearing, adolece de un defecto fundamental que consiste en disolver la esencia específica del pensamiento de Novalis en el ambiente dialéctico general de su época, hasta tal punto que Novalis parece un Hegel menor.

la Edad Media o en la sociedad esclavista. La cultura medioeval no puede reavivar (totalizar e integrar) la cultura antigua o la cultura de los pueblos "paganos" sin exponerse al peligro de desintegración. Por el contrario, la cultura progresista del siglo xx es una cultura peculiar, universal, con una elevada facultad de totalización. Mientras que el mundo medioeval estaba ciego y cerrado a las manifestaciones de belleza y de verdad de *otras culturas,* la moderna visión del mundo se basa en la polivalencia, en la capacidad de absorber, captar y valorar las expresiones de las culturas más diversas.

III

FILOSOFIA Y ECONOMIA

La problemática de "El Capital", de Marx

La interpretación del texto

El lector de *El Capital,* que se ve obligado a leer varias veces su texto para poder comprender su sentido económico específico, y esclarecer asimismo el significado de diversos conceptos (valor, tendencia decreciente de la cuota de ganancia, plusvalía, proceso de producción y valorización del capital, etcétera), ya no se plantea por lo general el significado del problema total de la citada obra de Marx. Esta cuestión no le pasa siquiera por la mente, o bien pretende resolverla dándose por satisfecho con consideraciones generales, que no ven nunca un *problema* en el texto ni en su comprensión. Es más —por tratarse de una obra difícil—, el lector medio sigue el texto de Marx con los ojos de un *manual* de economía política que tuviera la tarea de divulgar una materia compleja. Pero, ¿en qué consiste y se manifiesta la dificultad del texto de Marx, y, por tanto, en qué se basa la necesidad de divulgarlo? En primer lugar, el prolijo texto de Marx debe ser abreviado. En segundo lugar —como demuestra la práctica corriente— el texto es corregido mediante la eliminación, o reducción al mínimo, de todo aquello que pudiera entorpecer el desarrollo de la problemática puramente económica; se suprime el análisis de los datos ya envejecidos del siglo XIX, que pueden ser sustituidos por otros más recientes, y *del mismo modo* se eliminan los pasajes que desde un punto de vista "rigurosamente específico" producen la impresión de ser mera especulación o, consideraciones filosóficas innecesarias, no vinculadas directamente con la problemática económica. Desde el momento en que el manual representa un *encauzamiento* de la lectura del texto, el lector concede mayor o menor importancia a las

distintas partes de *El Capital* en función del manual mismo. Ahora bien, mediante *esa* lectura se introduce en el texto una problemática, sin que el lector —y con frecuencia tampoco los propios autores del manual— se percate de ello. *Esa* lectura no es la lectura de una obra cuyo autor es Carlos Marx, sino de otro texto, un texto modificado. La divulgación que a primera vista parecía *sólo* un modo de hacer accesible el texto, se revela por tanto como una *interpretación* del mismo. Todo manual destinado a facilitar la comprensión de un texto tiene sus propios límites, rebasados los cuales deja de cumplir su función auxiliar introductoria o explicativa, y comienza a ejercer una función contraria, es decir, la de oscurecer y deformar el texto. Si la divulgación no es consciente de su propia limitación, y no se considera a sí misma críticamente como *determinada* interpretación del texto, como una interpretación que por razones de divulgación abarca sólamente *determinados* aspectos del texto a la vez que prescinde *conscientemente* de otros, en ese caso la divulgación traspone *inconscientemente* toda su actividad a otra esfera: deja de ser una interpretación del texto para convertirse en alteración de éste, porque con su proceder acrítico ha dado al texto un sentido distinto.

Pero ¿por qué es necesaria una interpretación del texto? ¿Acaso no habla éste por sí solo y no se expresa en lenguaje bastante claro? ¿Quién mejor que el propio autor podría exponer más claramente y con más precisión el pensamiento que debe ser expresado? ¿Qué significa el hecho de que el autor fije en el texto determinado significado? (Debemos advertir que entendemos por texto en un sentido amplio no sólo un texto literario, sino también una imagen, una figura plástica, en suma, toda estructura significativa). La interpretación del texto debe captar su auténtico *significado.* Pero ¿ese significado coincide forzosamente con el *propósito* que el autor ha inscrito en el texto? ¿En qué podemos basarnos para caracterizar la intención subjetiva de los autores? En la inmensa mayoría de los textos que han llegado a nosotros nos

vemos remitidos al texto mismo y no siempre estamos suficientemente informados de las opiniones subjetivas de los autores. Y cuando disponemos de testimonios de ese género, nuestra tarea no queda resuelta por el simple hecho de que contemos con ellos, ya que la relación entre los textos y las noticias acerca de las opiniones de los autores no es inequívoca: los testimonios pueden ilustrar más de cerca el significado de los textos, que, por otra parte, son, en esencia, asequibles sin testimonios directos, y, por tanto, los "documentos" desempeñan con respecto al texto (a la obra) un papel complementario de segundo orden. Pero el texto puede decir algo distinto de los testimonios: puede decir más o menos, la intención puede no cumplirse o ser rebasada y en el texto (en la obra) hay "más" de lo que el autor se proponía. Para la mayor parte de los textos y, como regla, vale la norma de que la intención coincide con el texto y de que, por tanto, la intención se *expresa* en él y por medio de él: el lenguaje del texto habla exclusivamente de la intención del autor. El texto es el punto de partida de la interpretación. La interpretación parte del texto para retornar a él, es decir, para explicarlo. Si tal retorno no se realiza, se produce el notable equívoco por el cual una tarea se confunde inconscientemente con otra, y en vez de una interpretación del texto tendremos una investigación acerca de él como testimonio de una época o de las condiciones.

En un cierto sentido, la historia del texto es la historia de su interpretación; cada época y cada generación subrayan en el texto distintos aspectos, atribuyendo a unos mayor trascendencia que a otros y, de acuerdo con ella, descubre en él distintos significados. Diferentes épocas, generaciones, clases sociales e individuos pueden permanecer ciegos ante determinados aspectos (valores) del texto, ya que no encuentran en él ningún significado, y se concentran en otros aspectos que por el contrario no parecen importantes a sus sucesores. La vida del texto transcurre, pues, como *atribución de signifi-*

cados a éste. Ahora bien, esa atribución de significados ¿es una concreción de los sentidos que contiene *objetivamente* la obra, o es la introducción de nuevos sentidos en ella? ¿Existe un significado objetivo de la obra (del texto) o ésta sólo es comprensible en los diversos modos subjetivos de aproximarse a ella? Al parecer, estamos encerrados en un círculo vicioso. ¿Es posible una interpretación auténtica de un texto de tal manera que capte el significado objetivo de la obra? Si no existiese tal posibilidad, cualquier intento de interpretación sería absurdo, ya que el texto únicamente podría ser captado en una aproximación subjetiva a él. Pero, si existe la posibilidad de una interpretación auténtica, ¿cómo se conjuga esta posibilidad con el hecho de que todo texto es interpretado de diversas maneras, y que su historia no es sino la historia de sus diversas interpretaciones?

La interpretación del texto se basa en el hecho de que es posible distinguir sustancialmente la exposición motivada del texto, de sus alteraciones o modificaciones.

De la interpretación se requiere:

1) que no deje en el texto puntos oscuros, nó explicados o "casuales";

2) que explique el texto en sus distintas partes y como un todo; es decir, tanto en los pasajes aislados como en la estructura de la obra;

3) que sea íntegra y no permita contradicciones internas, momentos ilógicos o inconsecuencias;

4) que conserve y capte el carácter *específico* del texto y haga de su especificidad un elemento constitutivo de la construcción y comprensión del texto.

Si la interpretación parte de la posibilidad de una *auténtica* comprensión del texto, pero, *al mismo tiempo,* concibe *cada* interpretación de él como una forma histórica de su existencia, la crítica de las interpretaciones precedentes se convierte en parte indispensable de la interpretación misma. Las interpretaciones parciales o unilaterales se revelan, pues, bien como

estratificación del tiempo sobre el texto, o como forma *histórica* de su existencia —de la que, sin embargo, el propio texto es *siempre* separable e independiente—, bien como manifestación de determinadas concepciones, a cuya luz es interpretado: concepciones de la filosofía, de la ciencia, del arte, de la realidad, etc. *Toda* interpretación es *siempre una valoración* del texto, ya sea inconsciente, y por tanto infundada, o bien consciente y motivada: la indiferencia (que varía históricamente) hacia determinados pasajes o frases del texto considerados poco importantes o poco significativos, o bien la simple incomprensión de algunos pasajes (relacionados con la época, la cultura y la atmósfera cultural) y, en consecuencia su "neutralización", constituyen ya una valoración implícita en cuanto distingue en el texto lo significativo y lo menos significativo, lo actual y lo ya superado, lo importante y lo secundario. La historia de la interpretación de *El Capital* de Marx demuestra que tras toda interpretación se oculta una u otra concepción de la filosofía, de la ciencia, de la realidad, de la relación entre filosofía y economía, etc., a cuya luz se efectúa tanto la explicación de los diversos conceptos e ideas, como de la estructura y el conjunto de la obra.

Una parte considerable de las exposiciones acerca de *El Capital* ha violado la regla fundamental de interpretación, según la cual ésta —si quiere ser auténtica— no puede dejar en el texto lugares "oscuros" o no aclarados, es decir, que la interpretación no puede dividir el texto en una parte que es explicable de acuerdo con cierto principio y otra que queda fuera de la interpretación y es, por tanto, desde el punto de vista de ese principio, opaca y carece de significado. Por cuanto que muchas de las exposiciones de *El Capital* no saben como arreglárselas con los "pasajes filosóficos" y consideran que la problemática filosófica de *El Capital* es una magnitud superflua o bien no llegan a descubrirla (porque *sólo* la ven en algunos lugares explícitos, que desde el punto de vista de la problemática económica parecen irrelevantes),

la violación de la regla formal de interpretación se convierte en el principal obstáculo que impide absolutamente comprender la *naturaleza* del texto. En semejante interpretación un texto único se escinde de hecho en dos, uno de los cuales es explicado conforme a determinado principio, mientras que el otro, sobre la base de ese mismo principio, es inexplicable, y por ello resulta incomprensible y carente de significado.

Consideramos que una interpretación es auténtica cuando en el principio mismo de su explicación entra la *especificidad* del texto como un elemento constitutivo, que es explicado en toda la exposición ulterior. El elemento específico del texto es motivado por la interpretación. El texto, sin embargo, puede desarrollar y cumplir varias funciones, en las que no esté presente su elemento específico. Los dramas históricos de Shakespeare pueden considerarse y gozarse como testimonios de su tiempo. Se puede examinar el poema "Mayo", de Macha, desde el punto de vista de la biografía de su autor. Es posible incluir en la historia de la ideología, dramas, poesías, novelas y cuentos, abstraer todas estas producciones literarias del carácter específico de sus géneros, y verlas exclusivamente como manifestaciones de diversas concepciones del mundo. En todos estos modos de proceder es común el hecho de que se suprime o elimina lo específico del texto como obra lírica, o como novela, cuento, tragedia, poema épico, etc. Lo específico del texto no es un marco universal abstracto, ni la sistematización en un determinado género, sino que es el principio específico de la *estructura* de la obra. No es, pues, algo conocido antes del examen del texto, sino que representa su resultado. No repite, por tanto, banalidades, ni impone al texto un principio abstracto, sino que busca lo específico en el texto mismo.

Cuando se trata de textos como *La riqueza de las naciones, Principios de tasación, Teoría general de la ocupación,* etcétera, nunca se pone en tela de juicio que se trata de obras económicas y específicamente económicas. Por lo que se

refiere a *El Capital,* esta obra ha dado origen desde el primer momento a una grave confusión en diversos intérpretes, confusión en la que sólo un punto era completamente cierto: que no se trata de una obra económica en el sentido habitual de la palabra; que la economía se concibe en esta obra de un modo particular; que la economía se entrelaza aquí de manera especial con la sociología, con la filosofía de la historia y con la filosofía. Si nos basamos en la historia de las interpretaciones de *El Capital* veremos que el problema de la relación entre la ciencia (economía) y la filosofía (dialéctica), se presenta como el problema cardinal de esta obra. La relación entre economía y filosofía no es uno de los ángulos visuales que considera ciertos aspectos particulares de la obra de Marx (se han escrito útiles estudios sobre el empleo de la estadística, la elaboración del material histórico, la utilización de obras literarias, etc., en *El Capital),* sino que dicha relación entre economía y filosofía prepara el acceso a la *esencia* y a lo *específico* de *El Capital.*

Podemos observar una interna escisión de la ciencia y la filosofía en algunas variantes de la interpretación de *El Capital,* cada una de las cuales separa en cierto modo la ciencia de la filosofía y la investigación científica especializada de los supuestos filosóficos, de manera que todas esas variantes, por distintos caminos, llegan al mismo resultado: la indiferencia mutua de la ciencia y la filosofía.

En un caso, la ciencia (economía) y la filosofía son *recíprocamente* superfluas, la una para la otra, ya que la interpretación transforma el movimiento económico en movimiento lógico, y *El Capital* de Marx es presentado de manera que las conclusiones científicas son traducidas al lenguaje filosófico. El contenido económico es indiferente a las categorías lógicas, y las categorías lógicas son independientes del contenido económico. En semejante concepción la obra de Marx es considerada principalmente y ante todo como una lógica *aplicada* que se sirve de la economía para ilustrar su movimiento. El

contenido económico es absolutamente exterior a la filosofía, porque sólo él es el portador del movimiento lógico. En su movimiento específico, expresa el movimiento lógico como su verdad que respecto a él es ajena e independiente, ya que el movimiento lógico hubiese podido ser expresado también mediante el movimiento de otras categorías científicas particulares. En su relación con la economía, la filosofía es concebida también como una trama lógico-metodológica, o como lógica aplicada. La tarea del intérprete estriba en extraer una lógica pura de esa lógica aplicada, y tras el movimiento de la categoría de tendencia decreciente de la cuota de beneficio, de la transformación de la plusvalía en ganancia, de la determinación de los precios, etc., descubrir y elaborar las categorías lógicas del movimiento, de la contradicción, del desarrollo autónomo, de la mediación, etc. Pero también podemos, legítimamente, considerar *El Capital* como una gramática aplicada, ya que la expresión verbal del contenido económico se efectúa de acuerdo con determinadas reglas de composición lingüística, reglas que también en este caso pueden abstraerse del texto. Si se ve la conexión de ciencia y filosofía en la estratificación del texto (el texto tiene un significado económico y, al mismo tiempo, lógico-metodológico) no existe diferencia alguna entre *El Capital* de Marx, y la *Historia* de Palacky.[1] Igual que en el caso de Marx, podemos considerar también los textos de las obras de Palacky como lógica aplicada. Si el intérprete se plantea tal tarea y la cumple, debe, además, contestar a la pregunta de por qué Marx escribió una obra económica y Palacky una obra histórica, y por qué ambos en vez de "lógicas aplicadas" no prefirieron escribir una "lógica pura". Si en su interpretación el texto económico o histórico es considerado como "lógica aplicada", de la cual debe abstraerse

[1] El autor se refiere a la *Historia de la nación checa,* publicada a partir de 1836 por Frantisek Palacy (1798-1876), historiador y político checo que formuló el programa de un Estado bohemio independiente. *(Ed.)*

la "lógica pura", una vez cumplida tan exigente labor, queda aún la tarea más importante: demostrar que las categorías lógicas y metodológicas, aplicadas ya por el científico al análisis de la realidad específica —económica o histórica—, tienen una validez general y pueden ser utilizadas también fuera del ámbito de la realidad examinada. Las interpretaciones logizantes y metodologizantes no se plantean la tarea de examinar críticamente el contenido económico de *El Capital* ni se esfuerzan por desarrollar o profundizar la problemática económica. Los resultados ya dispuestos y acabados de los análisis económicos se consideran exactos sin necesidad de examen alguno, y la interpretación demuestra cual es el camino, lógico o metodológico, que ha llevado a esos resultados, cuya legitimidad no ha sido comprobada en lo esencial.

En otros casos, se defiende la legitimidad del contenido económico de *El Capital* contra los modernos críticos burgueses, pero, al mismo tiempo, se llega a la conclusión de que a este contenido económico le falta una fundamentación filosófica, que puede serle prestada por la fenomenología.[2] *El Capital* es, pues, un auténtico análisis económico sin fundamento filosófico propio. Pero en cuanto *El Capital* es completado con esta filosofía, se modifica el significado del texto, y la economía política marxista se convierte en una vasta fenomenología de las cosas, y el análisis materialista de la economía capitalista se transforma en una descripción fenomenológica del mundo de las cosas.

En una tercera concepción, la interpretación de *El Capital* se plantea esta cuestión: ¿"Tenemos ante nosotros una pura

[2] *Envisagée dans une perspective historique, l'analyse marxiste est dialectique et elle annonce ce que sera la phénoménologie,* escribe, por ejemplo, Jean Domarchi, en el artículo: *"Les theories de la valeur et la phenomenologie" (La Revue internationale,* París 1945-46, I, pág. 154 a 167). Pierre Naville, que en la misma revista responde con el artículo "Marx ou Husserl", rechaza la propuesta simbiosis del marxismo con la fenomenología, pero cae por su parte en un error naturalista y mecanicista. Así, pues, la citada polémica no puede considerarse cerrada.

economía política, un análisis de mecanismos, o bien esta economía es un análisis existencial y posee un significado metafísico que trasciende la economía?[3] Este modo de plantear la cuestión se basa esencialmente en verdades a medias. ¿Tenemos en *El Capital* una mera economía política, una teoría de los mecanismos, es decir, una ciencia entendida en un sentido *cientifista*? Y puesto que la interpretación no considera la economía política marxista como una ciencia de *ese género,* llega a afirmar que Marx no es un economista en la verdadera acepción de la palabra.[4] A su vez, como el marxismo no pertenece al género de la ciencia empirio-cientifista, y no es una economía *vulgar,* tampoco es en absoluto una ciencia. Entonces ¿qué es? La economía política marxista es una filosofía existencial que concibe las categorías económicas como vacuos signos o símbolos de una esencia oculta, de la situación existencial del hombre.[5]

Una cuarta interpretación afirma, en cambio, que en la

[3] P. Bigo, "Marxisme et humanisme", *Introduction a l'oeuvre economique* de Marx, París, 1954, pág. 7.

[4] Obra citada, página 21.

[5] *"La confrontación de Marx avec la philosophie aboutit à la même conclusion que sa confrontation avec les économistes. L'économie politique marxiste est, avant totu, une analyse d'existences"* (ibídem, pág. 34). La interpretación totalmente errónea del autor tomista le conduce a diversas inexactitudes y mistificaciones, difícilmente excusables, en varios puntos. Bigo caracteriza la crítica marxista del fetichismo capitalista como una "subjetivización del valor". Esta formulación podría considerarse un verdadero galimatías a condición de que esa expresión se entendiese así: el marxismo traduce el carácter objetivado y cosificado de la riqueza social en una actividad *objetiva,* es decir, indica la génesis de este resultado cosificado. En este sentido, es decir, como teoría que descubre el *sujeto* histórico de la riqueza social, al marxismo se le puede calificar de "subjetivo". Pero Bigo entiende la "subjetivización del valor" como abstracción y espiritualización, y así lo demuestra su interpretación de la crítica marxista de los fisiócratas. Marx no critica el concepto de valor de los fisiócratas por su materialismo, como cree Bigo, sino por su naturalismo, lo que es algo diametralmente opuesto. Una crítica más detallada de las interpretaciones tomistas de la obra de Marx se encuentra en R. Garaudy, *Humanisme marxiste,* París. 1957, pág. 61 y sigs., y L. Goldmann *Recherches dialectiques,* París, 1959, página 303 y sigs.

obra de Marx hay que distinguir la parte positiva, específicamente económica, de las especulaciones filosóficas (de la dialéctica); reconoce que Marx es un gran economista al que hay que defender del Marx filósofo. Sus análisis económicos los lleva a cabo sobre la base del método científico político-social, método que no sólo es distinto de la dialéctica, sino también por completo independiente de ella, de suerte que los análisis de Marx conservan un valor científico, *a pesar* del lastre metafísico-especulativo en que se hallan envueltos.[6] En este caso, poco nos interesan las benévolas afirmaciones de que Marx fue un auténtico talento científico, lo que ya en los años de la primera guerra mundial sonaba a ingenuo y grotesco; nos interesa mucho más el sentido y el contenido que se atribuye aquí al concepto de "ciencia". En esta interpretación, la ciencia es separada radicalmente de la filosofía porque la concepción de ella tiene por base la imagen de su modelo empírico, es decir, la ciencia como observación de los hechos y su análisis sin premisa alguna, lo que es un simple prejuicio, que la práctica misma de la ciencia refuta diariamente.[7]

¿Abolición de la filosofía?

Tratemos de considerar el problema en cuestión desde otro aspecto. ¿Puede explicarse la relación entre filosofía y economía en *El Capital* por el análisis de la evolución espiritual de Marx? En este caso, no nos interesa tanto un análisis detallado

[6] Un obstinado propagador de esta concepción es Joseph Schumpeter, quien desde sus primeros estudios *Epochen der Dogmen u. Methodengeschichte,* del año 1914, hasta sus últimos libros,, como *Kapitalismus, Socialismus, Demokratie,* distingue consecuentemente al Marx economista del Marx filósofo.

[7] "Una ciencia de los hechos puros es un absurdo", observa justamente Otto Morf en *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie u. Wirschaftsgenschichte bei Karl Marx,* Basilea, 1951, pág. 17. Como se deduce de nuestra exposición, la interpretación de *El Capital* que ofrece Schumpeter es sólo una de las teorías existentes, lo que escapa a la crítica de Morf.

de su historia intelectual como —y en mayor grado—, el estudio de su lógica interna. Pero si cada lógica de las cosas es distinta de las construcciones subjetivistas o de las representaciones de ella, su formulación debe ser *resultado* del examen crítico del material *empírico* que constituye el punto de partida y la meta de la indagación: sólo en la medida en que el material empírico es recopilado en su máxima plenitud y la "lógica interna" descubierta es capaz de captar esa plenitud en su concreción, es decir, puede darle un significado objetivo y explicarla, sólo en esas condiciones la investigación puede abrigar la pretensión de ser crítica y científica. El significado objetivo y la problemática interna del texto se manifiestan mediante su integración en la "atmósfera espiritual" y en la realidad histórico-social. Por ello, el estudio de la evolución espiritual de un pensador, o de un artista no puede llevarse a cabo mediante el relato irreflexivo de la vida y las acciones, o mediante un "comentario" problemático de los hechos y opiniones.

Dentro de nuestro campo visual se halla la cuestión de si durante el proceso intelectual de Marx se modifica la relación entre filosofía y economía (ciencia), esto es, la cuestión de cómo concebía y formulaba Marx esa relación en las diversas fases de su pensamiento. Esta cuestión ha estado durante bastantes años en el centro de la atención de marxistas y marxólogos durante las conocidas discusiones sobre el "joven Marx". Pero el balance de estas discusiones no ha sido en modo alguno muy confortante. En lugar de una investigación concreta, se hacen advertencias metodológicas generales y los "comentarios" mismos, realizados en la mayoría de los casos con total independencia de las directrices metodológicas proclamadas, son extraordinariamente estériles. Si es cierto —como se repite generalmente— que la anatomía del hombre constituye la clave de la anatomía del mono, y que la comprensión de la obra del joven Marx debe resultar de la comprensión de la obra del Marx maduro, y del marxismo

revolucionario ya en desarrollo, habría que esperar que todos los defensores de ese principio lo respetasen también y nos dieran una interpretación de los *Manuscritos* sobre la base del *análisis* de *El Capital*. En realidad, los *Manuscritos* son interpretados aisladamente, al margen de la evolución general de pensamiento de Marx (lo que constituye también una de las causas de que decenas de artículos sobre el joven Marx resulten estereotipados, tediosos y superficiales), y el modo de abordar la problemática presupone una idea confusa de la dinámica del desarrollo intelectual de Marx. Esta confusión —equivalente a una falta de sentido crítico— es la tumba de la ciencia y de la explicación científica, ya que la indagación se mueve con ingenua seguridad en un terreno que es intrínsecamente problemático. La ingenuidad acrítica no se imagina que para comprender una evolución espiritual y su problemática se requieren medios conceptuales específicos, sin los cuales el material empírico resulta incomprensible e inaccesible, o bien dice cosas carentes de sentido y esconde su "verdad oculta". Gracias al estudio de un número suficientemente elevado de "casos", es posible construir algunos modelos básicos o esquemas de la dinámica del desarrollo espiritual. La función de esos modelos es doble: en primer lugar, constituyen una *representación intuitiva* del desarrollo espiritual en su *conjunto*, y de su dinámica (dirección, curva, retrocesos, complicaciones, bifurcaciones y vueltas); en segundo lugar, constituye un medio conceptual *para comprender* las diversas obras, etapas y opiniones particulares. Sin pretender llegar a una caracterización exhaustiva, creemos que, en su gran mayoría, los "casos" pueden ser incluidos en uno de los siguientes modelos fundamentales de la dinámica del desarrollo espiritual:

1) *Modelo de desarrollo empírico-evolutivo*, en el cual, partiendo de una determinada base elemental, bajo la influencia de los acontecimientos y como reacción a ellos, la concepción del mundo se enriquece, se ahonda, se universaliza, se

libera de elementos superados o erróneos, y los sustituye por elementos adecuados.

2) *Modelo de desarrollo crítico-evolutivo* que se distingue por la brusca separación de las diversas etapas, y que significa el paso de una concepción del mundo a otra, la transformación de un "credo" en otro, y en el cual, se niega el pasado, o la etapa anterior, como algo unilateral, erróneo o aberrante.

3) *Modelo de desarrollo concretizante en sentido íntegro,* en el cual, al comienzo de la reflexión creadora se formula una rica concepción del mundo, cuyos problemas y motivos *fundamentales* no serán ya abandonados o superados, sino precisados, desarrollados y formulados exactamente sobre la base del estudio y de la práctica.

El esquema inconsciente y no analizado de la mayoría de las interpretaciones del desarrollo espiritual de Marx presupone que la evolución de los *Manuscritos* a *El Capital* equivale al paso de la filosofía a la ciencia. Tanto si este proceso se valora postiva o negativamente, como progreso o decadencia,[8] su rasgo característico sigue siendo el gradual abandono de la filosofía y de la problemática filosófica en beneficio de la ciencia, y de la problemática científica exacta.[9] En el desarrollo espiritual de Marx se encarna y realiza la exigencia radical de la izquierda hegeliana: *la supresión de la filosofía.*

¿Cómo puede suprimirse la filosofía y cómo es abolida en la obra de Marx?

La filosofía es suprimida por el hecho mismo de realizarse.

[8] En la mayoría de las interpretaciones de Marx se trata de un desarrollo postivo, mientras que los marxólogos cristianos y existencialistas ven en esa evolución la falla En uno y otro caso se parte de una idea e interpretaciones erróneas de *El Capital.*

[9] La evolución de Marx se concibe como paso de la concepción filosófica de la enajenación al concepto económico de fetichismo de la mercancía o paso de la dialéctica del sujeto-objeto a la "dialéctica" objeto-objeto. (Véase *Sur le jeune Marx,* en *Recherches internationales,* París, 1960, núm. 19, pags. 173-174 y 189). Los autores no advierten que, con esas "transiciones", se opera una asombrosa transformación en el propio Marx, que es reconstruido como un positivista.

La filosofía queda abolida al transformarse en una teoría dialéctica de la sociedad.

La filosofía es abolida por el hecho de disgregarse y sobrevivir como residuo de la ciencia. como lógica formal y dialéctica.

La filosofía se suprime al realizarse. Esta formulación es, ante todo, una expresión *idealista* de la relación entre la filosofía y la realidad: la realidad con sus contradicciones encuentra en la filosofía una expresión histórica adecuada, y la expresión filosófica de las contradicciones reales se convierte en forma ideológica de la praxis, que es precisamente la que resuelve las contradicciones. Con respecto a la realidad, la filosofía desempeña un doble papel: la época, la sociedad y las clases se desarrollan en ella, y en sus categorías la propia *autoconciencia;* a la vez en la filosofía y en sus categorías, hallan las formas categoriales su propia práctica histórica. La filosofía *no se realiza,* sino que la realidad *filosofa;* esto es, encuentran en la filosofía tanto la forma histórica de una toma de conciencia, como la forma ideológica de la praxis, es decir, de su propio movimiento práctico y de solución de las contradicciones. "La supresión de la filosofía a través de su realización" significa que el movimiento social pasa por la conciencia y crea en la conciencia las formas categoriales de su realización. En segundo lugar, la "realización de la filosofía" es una expresión invertida para indicar la realización de las *posibilidades* contenidas en estado latente en la realidad.

En la concepción idealista estas relaciones se hallan cabeza abajo, y la relación entre el original (la realidad) y su "fotografía" (la filosofía) se invierte. La realidad se concibe como filosofía realizada o no realizada; desde el momento que el original es superior a la copia, la verdad de la realidad debe ser concebida *en función* de la filosofía como original. En la formulación radical de la supresión de la filosofía a través de su realización, no se expresan ni la verdad de la filosofía ni la verdad de la realidad, sino únicamente la contradicción

de un utopismo que quiere realizar un *reflejo* de la realidad.[10] Puesto que la filosofía es la concentración de la realidad o de la época en *pensamientos*, la conciencia filosófica puede hacerse la ilusión de que la realidad es un reflejo de la filosofía y de que, por tanto, la realidad con respecto a la filosofía es algo que será, o debe ser, realizado. En esta perspectiva idealista la filosofía se convierte en realidad no realizada. Pero la filosofía no sólo debe ser realizada, sino que debe ser realizada a través de su realización, puesto que su existencia es expresión de una realidad no racional. La propia existencia de la filosofía es la expresión enajenada de una realidad enajenada. Suprimir la enajenación significa: suprimir la realidad irracional perpetuada hasta hoy, crear una realidad racional como realización de la filosofía; al mismo tiempo, mediante esta realización, abolir la filosofía, porque su existencia denuncia la irracionalidad de lo real.[11]

Considerada desde este punto de vista la consigna de la supresión de la filosofía a través de su realización es una ficción escatológica. Ante todo, no es verdad que la filosofía sea sólo una expresión enajenada de una situación enajenada y que tal calificación exprese totalmente su carácter y su cometido. En un sentido absoluto, puede ser falsa conciencia,

[10] En esencia, se trata aquí del mismo idealismo y la misma utopía que Marx descubrió en el socialismo pequeñoburgués de los seguidores de Proudhon: "Lo que distingue a estos socialistas de los apologistas de la burguesía es, de un lado, el sentimiento de la contradictoriedad del sistema y, de otro, el utopismo, el hecho de no comprender la distinción necesaria entre la forma ideal y la forma real de la sociedad burguesa, el hecho consiguiente de querer realizar de nuevo la expresión ideal, la imagen óptica deformada y refleja que la realidad como tal proyecta de sí misma: *Grundrisse,* pág. 916, véase también, pág. 160.

[11] "Cuando la razón —así como la organización racional de la humanidad— se haya realizado, también la filosofía carecerá de objeto. La construcción filosófica de la razón se resuelve mediante la creación de la sociedad racional". H. Marcuse, "Philosophie u. kritiche Theorie", *Zeitschrift f. Sozialforschung,* París, 1937, Jhg. VI, págs. 632-636. En la doctrina de la "teoría crítica" (Horkheimer, Marcuse) la filosofía es "suprimida" de dos maneras: mediante su realización, y mediante su transformación en teoría social.

determinada filosofía histórica que, no obstante, desde el propio punto de vista de la filosofía, de la filosofía en el sentido auténtico de la palabra, *no es* filosofía, sino sólo una sistematización o una interpretación doctrinaria de los prejuicios y las opiniones de la época, es decir, un ideologismo. La idea de que la filosofía *debe ser* la expresión enajenada de un mundo trastocado, porque siempre ha tenido un carácter de clase, puede surgir de una errónea lectura del *Manifiesto Comunista.* Esta idea se mantiene bajo el supuesto de que debe leerse: "la historia de la humanidad no existe, sólo existe la historia de la lucha de clases". Pero en realidad el texto dice: "hasta hoy la historia de la humanidad ha sido la historia de la lucha de clases". De lo que se deduce: "por tanto, toda filosofía solamente es *siempre* una filosofía de clase" En la realidad, en la historia hasta nuestros días, el elemento clasista y el elemento humano siempre han formado y forman una unidad dialéctica; cada etapa histórica de la humanidad fue conquistada y representada por una determinada *clase* social, y la humanidad y el humanismo tuvieron y tienen un contenido histórico concreto, que constituye tanto su concreción como su límite histórico. La historicidad de la realidad es sustituida periódicamente por la historicidad de las condiciones, y la filosofía es concebida vulgarmente como expresión de la situación, y no como la verdad de la realidad.

El lema de la "realización de la filosofía" tiene muchos significados. ¿Cómo es posible reconocer que se ha realizado efectivamente la filosofía, y sólo la filosofía, o bien que se "realiza" algo que no es filosofía, algo que la sobrepasa, o que no llega a la filosofía? Y si la filosofía se realiza efectivamente, ¿significa ello que se realiza plenamente y sin residuos, y que la realidad es absoluta identidad de la conciencia y el ser? ¿O bien la filosofía "sobrepasa" con algunas ideas la realidad y, gracias a ellas, entra en contradicción con la realidad? ¿Qué quiere decir que la sociedad burguesa es la realización del pensamiento de la Ilustración? ¿Coincide la filo-

sofía de la época burguesa en su totalidad con la totalidad de la sociedad burguesa? Y si la sociedad burguesa es la encarnación de la filosofía de la época burguesa, ¿la desaparición del mundo capitalista pondrá fin a esa filosofía? ¿Quién debe juzgar, y quién juzgará en el futuro si a través de la abolición de la filosofía se ha realizado la *razón* y si la realidad es efectivamente racional? ¿Qué instancia de la conciencia humana puede saber si la realidad se halla no sólo racionalizada, y si la razón no actúa nuevamente en *forma* de la sin razón? El fundamento de toda la oscuridad mencionada está en la profunda contradictoriedad del concepto mismo de razón y realidad, propia de toda concepción escatológica; hasta ahora la historia existía, pero la historia llega a su fin en el momento crítico. En la *terminología* dinámica se oculta un contenido *estático;* la razón es histórica y dialéctica *solamente hasta determinada* fase histórica, hasta el momento del viraje decisivo, después del cual se transforma en una razón suprahistórica y no dialéctica.

En la formulación escatológica de la supresión de la filosofía a través de su realización, permanece en la sombra el *auténtico problema* de la época moderna: el hombre ¿necesita *aún* la filosofía? ¿Han cambiado el lugar y la tarea de la filosofía en la sociedad? ¿Qué papel desempeña la filosofía? ¿Está cambiando la naturaleza de la filosofía? Estas cuestiones no afectan naturalmente al hecho empírico de que la filosofía existe aún y se profesa, al hecho de que se escriben libros sobre temas filosóficos, y de que la filosofía constituye una rama y una ocupación particulares. El problema es otro: ¿sigue siendo la filosofía una forma específica de la conciencia, que el hombre necesita *absolutamente* para captar la verdad del mundo y para la exacta comprensión de su lugar en el mundo? ¿En la filosofía se da aún la realidad y la filosofía se considera todavía como el campo donde tiene lugar la distinción entre la verdad y la opinión, o por el contrario, la filosofía, después de la mitología y la religión, se atribuye la misión mistificadora universal, el papel de necesario medio espiritual, merced al cual se efectúa la mistificación? ¿O bien, la filosofía se ve privada incluso de estos honores, porque la técnica moderna proporciona con los "mass media" formas de mistificación más eficaces, y, por tanto, con su existencia sólo testimonia que la tantas veces anunciada realización de la razón *aún* no ha comenzado? ¿O tal vez el periódico alternarse del milenarismo con la desilusión escéptica y la permanente discordancia entre la razón y la realidad testimonian que la razón y la realidad son efectivamente dialécticas y que su anhelada identidad absoluta equivaldría a la *eliminación* de la dialéctica?

Otra forma de supresión de la filosofía es su transformación en "teoría dialéctica de la sociedad", o su disolución en la ciencia social. Es posible observar la supresión de la filosofía bajo este aspecto en dos fases históricas: la primera durante el proceso de génesis del marxismo, cuando Marx se presenta con respecto a Hegel como "liquidador" de la filosofía y fundador de la teoría dialéctica de la sociedad;[12] la segunda en la evolución de la doctrina de Marx, que en los círculos de sus seguidores se concibe como ciencia social o sociología.[13]

[12] En esta concepción se basa el libro de Herbert Marcuse *Reason and Revolution,* 2ª edición, Nueva York, 1954. La transición de Hegel a Marx es significativamente denominada así: "From philosophy to social theory" (págs. 251-257) y la exposición de la doctrina marxista se hace en el capítulo titulado: "The foundation of the dialectical theory of society" (págs. 258-322). Esta concepción fundamental fue formulada por Marcuse ya en los años 30 en sus artículos para la revista *Zeitschrift für Sozialforschung,* de Horkheimer. Hasta donde se puede juzgar por sus últimos escritos, el autor, se percata hasta cierto punto de la problematicidad de su tesis fundamental, aunque permanece en su ámbito: *"La «subversión» matérialiste de Hegel par Marx... n'était pas le passage d'une position philosophique à une autre, ni de la philosophie à la théorie sociale, mais plutôt la reconaissance de ce que les formes de vie établies avaient l'étape de leur négation historique."* H. Marcuse, "Actualité de la Dialectique", en *Diogène,* 1960, núm. 31, pág. 96.

[13] Especialmente Max Adler, y en forma más vulgar Karl Kautsky. En todos estos casos la sociología marxista debe ser completada con una filosofía no marxista, de Kant, Darwin o Mach.

El nacimiento del marxismo se explica sobre el trasfondo de la *disolución* del sistema hegeliano como fase culminante de la filosofía burguesa. La síntesis y la totalidad de la filosofía de Hegel se descompone en sus elementos, cada uno de los cuales es absolutizado y sienta las bases de una *nueva* teoría: el marxismo y el existencialismo. La indagación histórica ha demostrado justamente [14] que la desintegración del sistema hegeliano no se produjo en un vacío intelectual; el propio término de desintegración esconde, o enmascara, una gran actividad filosófica en la que nacieron dos importantes tendencias filosóficas: el marxismo y el existencialismo. La insuficiencia de estos descubrimientos consiste en que la filosofía hegeliana es concebida como cumbre y síntesis, en comparación con la cual Marx y Kierkegaard representan necesariamente concepciones unilaterales. Este modo de ver las cosas es incoherente. Desde un punto de vista abstracto es posible aceptar cualquiera de las tres concepciones filosóficas citadas, considerarla absoluta, y desde su punto de vista criticar a las dos restantes como encarnación de la unilateralidad. Desde la posición absolutizada del sistema hegeliano, el desarrollo ulterior se manifiesta como disgregación de la verdad total y las distintas tendencias filosóficas, como elementos de esta disgregación, permanecen autónomas. Según Kierkegaard, la filosofía hegeliana es un sistema inerte, en el que no queda lugar para el individuo y su existencia, pues si es cierto que Hegel construyó palacios para las ideas, dejó a los hombres en las chozas. El socialismo es la continuación del hegelianismo.[15] El marxismo critica a éste y al existencialismo como dos variedades del idealismo, como idealismo objetivo y subjetivo. ¿Pero dónde está el criterio objetivo del carácter "absoluto" de la concepción propia? ¿En qué condiciones una hipótesis se convierte en verdad? La opinión se torna verdadera si demuestra la verdad de su pro-

[14] Especialmente Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietszche,* Nueva York, Zürich, 4. Aufl, 1958.

[15] Véase S. Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart,* Insbruck, 1914.

pia opinión, si ofrece una prueba de su verdad. Condición *sine qua non* de esta demostración es la capacidad de comprender mediante una actividad filosófica las otras concepciones, de saber explicar tanto su legitimidad histórica como, al mismo tiempo, las condiciones históricas de su superación, de realizar en su propia existencia *la verdad* de las concepciones criticadas y, con ello, demostrar su unilateralidad, limitación y falsedad. Pero, desde el momento en que la verdad de tal demostración es una verdad histórica, es decir, una verdad que siempre se constituye de nuevo y siempre de nuevo *demuestra su propia verdad,* el desarrollo histórico de esa verdad comprende también las etapas en las que la "verdad absoluta" o la verdad de la "posición absoluta" *se descompone* prácticamente en los elementos que históricamente ha superado e incluido en sí misma. En determinadas etapas históricas, la filosofía materialista puede descomponerse en filosofía del "espíritu absoluto" (Hegel), cuyo complemento crítico integrante es la filosofía de la existencia y el moralismo. Por lo demás, esto es también una prueba indirecta de que Hegel y Kierkegaard pueden ser comprendidos sobre la base de Marx, y no al contrario.

Uno de los argumentos de la supresión dialéctica de la filosofía en la ciencia social es la afirmación de que la inversión materialista de Hegel no representa el paso de una posición filosófica a otra, y, por tanto, una continuación de la filosofía. Tal afirmación es sumamente inexacta ya que enmascara el *carácter específico* del paso de Hegel a Marx. Desde el punto de vista de la dialéctica materialista, la historia de la filosofía no puede ser explicada, ya sea en su conjunto o en sus distintas etapas, como "paso de una posición filosófica a otra", ya que tal explicación presupone un desarrollo inmanente de la idea, cosa que el materialismo niega. Si la evolución de Hegel a Marx *no es* el paso de una posición filosófica a otra, de ello no se deduce en modo alguno la necesidad de la "supresión de la filosofía" de la misma manera que la evolución de Des-

cartes a Hegel no liquidó la filosofía, aunque aquello no fuese *(sólo)* el paso de una posición filosófica a otra. Igualmente confuso es el segundo argumento, que afirma que "...todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas hegelianas son conceptos filosóficos".[16] También en este caso lo general se presenta como particular y, por ello, se oscurece lo específico.

La crítica materialista descubre en *todas* las filosofías, incluso en las más abstractas, un contenido social y económico, puesto que el sujeto que elabora la filosofía no es un "espíritu" abstracto, sino un hombre histórico concreto que refleja en su pensamiento la totalidad de la realidad que comprende también su propia posición social. En cada concepto, este "contenido social y económico" se halla como un elemento de *relatividad,* pues relatividad significa, tanto grado de aproximación e inexactitud, como *al mismo tiempo* capacidad de *perfeccionamiento* y de precisión del conocimiento humano. Si un concepto cualquiera incluye siempre un elemento de relatividad, ello significa que *cada* concepto es tanto un grado histórico del conocimiento humano como un elemento de su *perfeccionamiento.* Pero en la teoría de la "supresión de la filosofía", el "contenido económico y social" de los conceptos es concebido en forma subjetiva. En el paso de la filosofía a la teoría dialéctica de la sociedad no se realiza sólo el paso de la filosofía a la no-filosofía, sino que, ante todo, *se transforman* el sentido y el significado de los conceptos descubiertos por la filosofía. En la afirmación de que todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas se expresa la *doble metamorfosis* a que se ve sometido el marxismo ya en el momento del "paso de la filosofía a la teoría social". En primer lugar, se deja en la sombra la realidad histórica que constituye el *descubrimiento* de la natura-

[16] Marcuse, *Reason and Revolution,* pág. 258.

leza de la economía. En segundo lugar, el hombre es empujado a la prisión de la subjetividad: si todos los conceptos son por su esencia categorías sociales y económicas, *solamente* expresan el ser social del hombre, se convierten en formas de autoexpresión del hombre y toda forma de objetivación es únicamente un tipo de cosificación.

Con la disolución de la filosofía en teoría dialéctica de la sociedad, el *significado* del descubrimiento histórico del siglo XIX se transforma en todo lo contrario: la praxis no es ya la esfera de la humanización del hombre, de la creación de la realidad humano-social y, al mismo tiempo, de la *apertura* del hombre al ser y la verdad de las cosas, sino que se transforma en clausura: la sociabilidad es una gruta en la que el hombre queda recluido. Las imágenes, las representaciones y los conceptos que el hombre considera como reproducción espiritual de la naturaleza, de los procesos materiales y de las cosas que existen independientemente de su conciencia, son en "realidad" una proyección social, la expresión de la posición social del hombre en *forma* de ciencia u objetividad; o dicho en otros términos son imágenes falsas. El hombre está enclaustrado tras los muros de su propia socialidad.[17] La praxis que en la filosofía de Marx hacía posible tanto la objetivación y el conocimiento objetivo como la apertura del hombre al ser, se convierte en subjetividad social y clausura: el hombre es prisionero de la socialidad.[18]

Estructura de "El Capital".

El Capital, de Marx, se inicia con este párrafo: "La riqueza de las sociedades en que impera el modo capitalista de pro-

[17] Las ideas y los términos que utiliza el siglo XIX, como los de cuestión social, novela social, poesía social, son totalmente ajenos a la filosofía materialista.

[18] La expresión más radical de este subjetivismo es la opinión de que no existe una ciencia de la sociedad, sino una conciencia de clase.

ducción se nos presenta como un «inmenso arsenal de mercancías», y la mercancía como su *forma elemental.* Por eso, nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía". El capítulo LII, inconcluso, del Libro III con que se cierra la obra, está dedicado al análisis de las clases. ¿Existe una conexión entre el comienzo y la conclusión de *El Capital,* entre el análisis de la mercancía, y el análisis de las clases? Esta cuestión despierta recelo y duda. ¿No se ocultará bajo la capa de una cuestión sutil el hecho banal de que toda obra tiene principio y fin? ¿No se oculta tras esta pregunta la arbitrariedad más despótica, que después de leer casualmente el comienzo y el fin del libro, los pone uno junto al otro y presume de haber hecho un descubrimiento "científico"? ¿Adónde iría a parar la ciencia si tuviera que investigar la "conexión interna" entre las frases con que se abre y concluye una obra? Viene también a reforzar esta duda el hecho de que la tercera parte de *El Capital* fue publicada póstumamente, y que el citado capítulo LII no es sino un fragmento. No puede excluirse la idea de que dicho capítulo sea sólo una conclusión *casual* y que toda la tesis de una conexión "más profunda" entre el principio y el final de la obra, entre la mercancía y las clases, esté construida sobre arena.

No es nuestra intención indagar en qué medida la edición de Engels del tomo III de *El Capital* responde en todos sus detalles a los propósitos de Marx, y si efectivamente él consideraba terminada su obra con el capítulo sobre las clases sociales. Las conjeturas y suposiciones de este género son tanto más superfluas cuanto que no concebimos la conexión entre el comienzo y el fin de *El Capital* como un mero vínculo entre la primera y la última frase, entre el capítulo inicial y el final, sino como la estructura inmanente, o como el principio sobre el que descansa la estructura de la obra.

Podemos, por tanto, formular con mayor precisión la pregunta inicial: ¿cuál es la relación entre la estructura inmanente de *El Capital* y su configuración externa? ¿Cuál es la cone-

xión entre el *principio estructural* y la expresión literaria? ¿Los análisis de la *mercancía* y de las *clases* son sólo el punto de partida y la conclusión de una distribución externa de la materia, o en su conexión se manifiesta la *estructura* de la obra? Aunque *estas* cuestiones no se habían planteado hasta hoy en la literatura existente, su problemática no es nueva. Aparece, por ejemplo, en la búsqueda y hallazgo de puntos de contacto entre *El Capital* y la *Lógica* de Hegel y en los famosos aforismos según los cuales es imposible comprender perfectamente *El Capital* sin haber estudiado y comprendido *toda* la *Lógica* de Hegel, y que si bien Marx no nos ha dejado una *Lógica* (con mayúscula), sí nos ha dejado en cambio la lógica de *El Capital.*[19] Esta problemática se halla contenida asimismo en el supuesto de que *El Capital* es a la vez la *Lógica* y la *Fenomenología* de Hegel.[20] Y, por último, se manifiesta en algunos aspectos, en la discusión —suscitada en cierta medida artificalmente— en torno a por qué Marx modificó "en 1863" el plan original de *El Capital,* sustituyéndolo por otro nuevo, sobre la base del cual procedió a la elaboración definitiva de su obra.[21]

19 Lenin, *Cuadernos filosóficos,* en *Obras completas,* ed. esp. t. 38, Buenos Aires, pág. 195. Como es sabido, Lenin no leyó la *Fenomenología del espíritu.* A la luz de este simple hecho resulta particularmente cómico la discusión de los filósofos franceses en torno a si la búsqueda de una conexión entre *El Capital* y la *Lógica* es una expresión de materialismo, mientras que el descubrimiento de una conexión entre *El Capital* y la *Fenomenología del espíritu* es prueba de idealismo.

20 Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel,* París, 1955, pág. 155. Como demostraremos a continuación, el autor no llegó siquiera a comprobar la existencia de esta conexión, lo que, entre otras cosas, se manifiesta al señalar algunos puntos de contacto meramente casuales y marginales entre la *Fenomenología del espíritu* y *El Capital.*

21 La discusión giró en torno al artículo de Henryk Grossmann, "Die Aenderung des ursprünglichen Aufbauplanes des Marxschen «Kapital» und ihre Ursachen". *(Archiv f. Geschichte des Soz. u. der Arbeiterbewegung,* Leipzig, 1929, 14 Jhg., pág. 305-308). Las ediciones posteriores de los manuscritos de Marx demuestran que el autor había partido de suposiciones infundadas, como por ejemplo, la fecha del pretendido cambio del plan (verano de 1863) no responde a la verdad, porque, ya a fines de 1862 Marx tenía un plan detallado de la *actual*

En todos los casos se destacan como rasgos llamativos de *El Capital* la meditada *arquitectónica* y la *estructura* interna de la obra, minuciosamente distribuida. El propio Marx destacó como una cualidad de su obra el hecho de "constituir un todo artístico" *(cin artistisches Ganzes)*. De aquí podría alguien deducir que la estructura de *El Capital* es un hecho "artístico", que se refiere a la elaboración literaria de la materia. De acuerdo con ello el autor habría dominado la materia científica y para plasmarla literariamente habría escogido la *forma* de un "todo artístico" o de la "articulación dialéctica". Los cambios introducidos en el plan podrían explicarse fácilmente como etapas de la elaboración literaria de una materia científica ya dominada y analizada. Pero en el mismo lugar donde habla de *El Capital* como de un "todo artístico", Marx subraya la diferencia entre su *método* dialéctico y los procedimientos analítico-comparativos de Jakob Grimm.[22] La arquitectura de *El Capital* como "todo artístico" o "articulación dialéctica" se halla, pues, en conexión *tanto* con la elaboración literaria de la materia *como* con el método de exposición científica. Generalmente, al llegar a este punto las interpretaciones se detienen, porque han descubierto un terreno en el que se puede llevar a cabo una útil investigación a propósito de la estructura lógica de *El Capital* de Marx, comparar la coincidencia y la divergencia entre los conceptos lógicos y su uso en Marx y en la *Lógica* de Hegel, o plantearse una tarea aún más ambiciosa y extraer de *El Capital* todo el *sistema* de categorías de la lógica dialéctica.

Pero *El Capital* es una obra económica y, por tanto, su

estructuración de *El Capital.* (Véase "Archivos de Marx y Engels", Moscú, 1933, pág. XII, en ruso.) Autores posteriores, como O Morf en la obra citada, acogen la tesis de Grossmann bien con reservas, o bien aceptándola plenamente (véase, por ejemplo, Alex Barbon, "La dialectique du Capital", *La Revue Internationale,* París, 1946, núm. 8, págs. 124 y sig.), pero sin que ninguno de ellos someta a crítica el propio modo de plantear el problema.

[22] Carta de Marx a Engels, del 31 de julio de 1865.

estructura *lógica* debe estar vinculada, en cierto modo, con la estructura de la *realidad* analizada. La estructura de *El Capital* no es una estructura de categorías lógicas, a las que estén subordinadas la realidad indagada y su elaboración, sino que la *realidad* científicamente analizada expresada adecuadamente en la "articulación dialéctica" y conducida y realizada en la estructura lógica *correspondiente.*

La naturaleza propia de la *realidad* es el punto de partida sobre cuya base fue creada la estructura de *El Capital* como *"articulación dialéctica",* y partiendo del cual dicha estructura puede ser comprendida y explicada. La elaboración literaria en "forma" de un todo artístico, el método dialéctico de "desarrollo" y el descubrimiento del carácter específico de la *realidad* indagada, constituyen los componentes fundamentales de la estructura de *El Capital,* donde los dos primeros *dependen* del tercero y derivan de éste. En la articulación exterior, y en la elaboración literaria de la materia, se expresa adecuadamente la *naturaleza* de la *realidad* examinada, es decir, comprendida y científicamente explicada. De aquí se deprende que la estructura de *El Capital* no está *ni puede* estar construida con arreglo a *un sólo* y único esquema. Si el esquema universal de la estructura de *El Capital* fuese el proceso de la esencia al fenómeno, del núcleo interno y oculto a las apariencias fenoménicas,[23] la articulación *total* de la obra, realizada conforme a *este* esquema, se diferenciaría esencialmente de las exposiciones detalladas, basadas (con frecuencia) en el proceso, dimetralmente opuesto, que va del fenómeno a la esencia. La forma social más simple del producto del trabajo bajo el capitalismo, la mercancía, es analizada primero por Marx en su forma *fenoménica,* es decir, como valor de cambio, y sólo después se procede al examen de su esencia: el valor.

[23] Véase Hyppolite, op. cit., pág. 157.

Marx inicia su obra con el análisis de la *mercancía.* ¿Qué es la mercancía? La mercancía es un objeto *exterior* y, a primera vista, una cosa simple. Es una "magnitud" con la que el hombre que vive en la sociedad capitalista tiene un contacto cotidiano y muy frecuente. Es la evidencia de este mundo. Pero, en el curso de su análisis, Marx demuestra que la mercancía *sólo* aparentemente es una cosa banal y trivial, pues en realidad es algo místico y misterioso. Es no sólo un objeto sensiblemente evidente, sino también, y a la vez, una cosa suprasensible.

¿Cómo sabe Marx que la mercancía es la "forma concreta del producto del trabajo", "lo concreto económico más simple", la "forma celular" en la que están contenidas, *de modo oculto, no desarrollado y abstracto,* todas las determinaciones fundamentales de la economía capitalista? La idea de que la mercancía es la forma económica elemental del capitalismo únicamente puede convertirse en punto *de partida* del planteamiento científico en el caso de que todo el desarrollo de la exposición *demuestre* la legitimidad y la necesidad de ese punto de partida. Para que Marx pudiese *partir* de la mercancía, como totalidad de las determinaciones abstractas y no desarrolladas del capitalismo, debía conocer *ya* el capitalismo como totalidad de determinaciones desarrolladas. La mercancía podía ser el punto de partida de la exposición científica porque ya se conocía el capitalismo en su conjunto. Desde el punto de vista metodológico esto significa el descubrimiento de una conexión dialéctica entre un elemento y la totalidad, entre un embrión no desarrollado y el sistema desarrollado y en funciones. La legitimidad y la necesidad de la mercancía como punto *de partida* del análisis del capitalismo se demuestra en los tres primeros tomos de *El Capital,* es decir, en su parte *teórica.* La segunda cuestión es la siguiente: ¿por qué precisamente Marx llega a este conocimiento a mediados del siglo XIX? La respuesta es el cuarto tomo de *El Capital,* "La

teoría de la plusvalía",[24] esto es, la parte histórico-literaria en la que Marx analiza las etapas decisivas del desarrollo del *pensamiento* económico moderno.

De la forma elemental de la riqueza capitalista y del análisis de sus elementos (doble carácter de la mercancía como unidad de valor de uso y de valor; valor de cambio como forma fenoménica del valor; doble carácter de la mercancía como expresión del doble carácter del trabajo) la investigación pasa al movimiento *real* de la mercancía (intercambio de mercancías) y configura el capitalismo como un sistema *creado* por el movimiento de un "sujeto automático" (el valor), de suerte que el sistema en su conjunto se manifiesta como un sistema —que se reproduce continuamente en proporciones cada vez más amplias— de explotación del trabajo ajeno, es decir, como mecanismo de dominio del trabajo "muerto" sobre el trabajo "vivo", de la cosa sobre el hombre, del producto sobre el productor, del sujeto mistificado sobre el sujeto real, del objeto sobre el sujeto. El capitalismo es el sistema de la total cosificación o enajenación, sistema dinámico, cíclico, que se dilata y reproduce en las crisis; sistema en el que los hombres se presentan bajo las máscaras características de funcionarios o agentes de este mecanismo, es decir, como partes o elementos suyos.

La mercancía, que en un principio se manifiesta como objeto exterior o cosa trivial, desempeña en la economía capitalista la función de *sujeto* mistificado y mistificante, con cuyo movimiento *real* crea el sistema capitalista. Y tanto si el sujeto real de este movimiento social es el valor como si lo es la mercancía,[25] queda en pie el hecho de que los tres tomos

[24] Trad. esp. de W Roces; *Historia crítica de la teoría de la plusvalía,* Fondo de Cultura Económica, México, 1945 *(Ed.).*

[25] En *El Capital,* Marx considera como sujeto de este proceso el valor, mientras que en su polémica Wagner en 1881-1882, por el contrario, afirma literalmente que el sujeto es la mercancía y no el valor. Cf. Marx, *Randglossen zu Wagners Lehrbuch. Das Kapital,* Moscú, 1932, pág. 842.

teóricos de la obra de Marx siguen la "odisea" de este sujeto, es decir, *describen la estructura del mundo (de la economía) capitalista tal y como la crea su movimiento real.* Analizar el movimiento real de este sujeto significa: 1) fijar las leyes que rigen su movimiento; 2) analizar *las distintas apariencias reales o formas (Gestalten)* que el sujeto crea en el curso de su movimiento o al final de su movimiento; 3) ofrecer un cuadro del movimiento mismo en su conjunto.

Sólo ahora hemos llegado a un punto en que se dan ya las premisas necesarias para proceder a una comparación científica y a un análisis crítico de *El Capital* de Marx y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Marx y Hegel, al estructurar sus obras, parten de un motivo simbólico intelectual *común,* que era corriente en la atmósfera cultural de su época. Este motivo del tiempo de la obra literaria, filosófica y científica es la "odisea". El sujeto (el individuo, la conciencia individual, el espíritu o la colectividad) debe *peregrinar* por el mundo y conocerlo para conocerse a sí mismo. El conocimiento del sujeto sólo es posible sobre la base de la actividad de este sujeto en el mundo; él sujeto únicamente conoce el mundo en cuanto que interviene activamente en él, y sólo mediante una activa transformación del mundo se conoce a sí mismo. El conocimiento de *quién* es el sujeto, significa conocimiento de la actividad de este sujeto en el mundo. Pero el sujeto que después de haber peregrinado por el mundo vuelve a sí mismo, es distinto del sujeto que emprendió la peregrinación. El mundo que ha recorrido el sujeto es otro, es un mundo transformado, ya que la simple peregrinación del sujeto por el mundo, lo ha modificado al dejar en él sus huellas. Pero, a su vez, a la vuelta de su peregrinación el mundo se manifiesta al sujeto en forma distinta que al comienzo de ella, ya que la experiencia adquirida ha modificado su *visión* del mundo, y, en cierto modo, refleja su posición hacia el mundo, con sus gradaciones desde la conquista del mundo hasta su resignación en él.

La "historia de un corazón humano" de Rousseau *(Emilio,*

o de la educación), el *Bildunsgsroman* germano en la clásica versión del *Wilhelm Meister,* de Goethe, o en la versión romántica del *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y *El Capital* de Marx representan el motivo de la "odisea" en diversas esferas de la creación cultural.[26]

La odisea del *espíritu* o la ciencia de la *experiencia de la conciencia* no constituyen un tipo único o universal, sino sólo uno de los modos de "realización" de la odisea, Si la *Fenomenología del espíritu* es "el viaje de la conciencia natural, que llega a la verdadera ciencia" o "el viaje del alma, que cruza una serie de formas propias como si cruzase una serie de estaciones", para "con plena experiencia de sí misma" poder llegar "al conocimiento de lo que es por sí misma",[27] *El Capital* se manifiesta como la "odisea" de la praxis histórica concreta, la cual pasa desde su *producto* elemental del trabajo, a través de una serie de formas reales, en las que la actividad práctico-espiritual de los hombres se objetiva y fija en la producción, y termina su peregrinación no con el conocimiento de lo que es por sí misma, sino con la acción práctica revolucionaria, que se *basa* en dicho conocimiento. Para la odisea del *espíritu,* las formas reales de la vida son sólo elementos necesarios del desarrollo de la *conciencia,* que se mueve de la conciencia común a la ciencia absoluta, desde la conciencia de la vida cotidiana al saber absoluto de la filosofía. En el saber absoluto, el movimiento, no sólo llega a su culminación, sino que también concluye. El conocimiento de por sí es actividad, pero actividad de un género determinado: actividada espiritual o filosofía que despliega el Filósofo (o, como

[26] Sobre las relaciones entre la *Fenomenología del espíritu,* de Hegel, y el *Bildungsroman* alemán, llamó por primera vez la atención —hasta donde yo se— Josiah Royce, en su obra *Lectures on Modern Idealism.* New Haven, 1919, págs. 147-149.

[27] Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* 3 Aufe., Leipzig, 1928, página 63.

sintomáticamente propone un comentario francés contemporáneo: el Sabio).

El carácter materialista de la filosofía, sobre cuya base se desarrolla la investigación científica de la problemática económica, queda afirmado en el párrafo inicial de *El Capital:* la odisea no comienza por la conciencia, *porque* no es una odisea del *espíritu,* sino que *parte* de la mercancía, *porque* es la odisea de la forma concreta histórica de la praxis. La mercancía no es sólo una cosa trivial y mística; no es sólo una cosa simple con un doble carácter; no es sólo un objeto exterior y una cosa sensiblemente perceptible; es, ante todo, una cosa sensiblemente *práctica,* es *creación y expresión* de una determinada forma histórica del *trabajo social.* El problema originario de la relación interna entre el comienzo y el final de *El Capital,* entre la mercancía y las clases, podemos formularlo ahora del siguiente modo: ¿en qué relación se encuentra la mercancía, *como forma histórica del trabajo social de los hombres,* con la actividad práctico-espiritual de los grupos sociales en la producción, que son las clases? Marx parte de la forma histórica del *producto* social, describe las leyes de su movimiento, pero todo el análisis *culmina* en la comprobación de que en *estas* leyes se expresan, en cierto modo, las relaciones sociales de los *productores* con su *actividad* productiva. Describir el modo capitalista de producción en su totalidad y concreción significa describirlo como un proceso que tiene en sí mismo su propia ley, es decir, como un proceso que trancurre sin la intervención de la conciencia e independientemente de la conciencia del hombre, pero también como un proceso entre cuyas leyes figura asimismo el modo como los hombres *toman conciencia* del proceso mismo y de su posición en el interior de éste.[28] *El Capital* de Marx no es una *teoría,*

[28] A propósito de las relaciones entre los hombres en el cambio y en la producción, Marx escribe: "En primer lugar, su relación está dada prácticamente. Pero en segundo lugar, por el hecho de que son hombres *su relación es dada a ellos como relación.* El modo de darse a ellos o

sino una *crítica* teórica, o una teoría *crítica* del capital. No es sólo una descripción de las formas objetivas del movimiento social del capital y de las correspondientes formas de *conciencia* de sus agentes, sino que, en indisoluble unidad con la búsqueda de las leyes objetivas del *funcionamiento* del sistema (que incluye interrupciones y crisis), investiga también la génesis y la configuración del *sujeto* que lleva a cabo la destrucción *revolucionaria* del sistema. El sistema es descrito en su totalidad y concreción si se descubren las leyes inmanentes de su movimiento y destrucción. *El conocimiento* o la *toma de conciencia* de la naturaleza del sistema como sistema de explotación es condición ineludible para que la odisea de la forma histórica de la praxis se cumpla en la praxis revolucionaria.[29] Marx define esta toma de conciencia como una enorme toma de conciencia.[30]

de reflejarse en su cerebro deriva de la naturaleza de la relación misma." Marx, *Das Kapital,* Hamburg, 1867, pág. 38. En las ediciones posteriores se ha suprimido este pasaje.

[29] En su carta a Engels del 30 de abril de 1868 Marx traza la interna conexión de los tres libros de *El Capital,* y concluye:

"Llegamos, por fin, a las *formas externas* que sirven de punto de partida al economista vulgar, la renta del suelo, que brota de la tierra; la ganancia (el interés), del capital; el salario, del trabajo... aquellas tres [formas] (salario, renta del suelo, ganancia, interés) constituyen las fuentes de rentas de las tres clases, o sean, los terratenientes, los capitalistas los obreros asalariados, tenemos como final de todo la *lucha de clases,* adonde viene a desembocar todo el movimiento y que nos da la clave para acabar con esta basura..." (C. Marx, "Cartas sobre *El Capital*", en *El Capital,* III, ed. esp. cit., pág. 837.)

La relación interna entre mercancía y clase está aquí claramente subrayada.

[30] "El reconocimiento del producto como algo propio suyo (es decir, de la facultad de trabajar) y la crítica de la separación de las condiciones de su realización como algo indebido y forzado representa una enorme toma de conciencia". Marx, *Grundrisse,* pág. 366.

El hombre y la cosa o la naturaleza de la economía

El análisis crítico ha demostrado que los diversos aspectos cosificados de la economía son elementos reales de la realidad; de otro lado, ha demostrado que éstos aspectos cosificados se fijan en las teorías o ideologías, y se manifiestan como "cura" o "preocupación", "homo oeconomicus" y "factor económico" en las diversas etapas del desarrollo intelectual. En esos aspectos de la economía, subjetivos y objetivos al mismo tiempo, que no sólo existen para la conciencia sino que en cierto modo son manifestaciones de la economía hemos hallado también los medios que nos permiten penetrar en la propia naturaleza de la economía. El análisis no sólo ha sido una crítica de las *concepciones* y de las configuraciones reales *cosificadas* de la economía, sino que, al mismo tiempo, ha revelado bajo determinados aspectos la naturaleza de la economía misma. El análisis ulterior debe mostrar la naturaleza propia de la economía, lo que a su vez arrojará nueva luz sobre sus distintos elementos cosificados.

El ser social y las categorías económicas.

Si las categorías económicas son "formas del ser", "determinaciones existenciales" del sujeto social, el ser social se descubrirá en su análisis y sistematización dialéctica. En el desarrollo dialéctico de las categorías económicas el ser social se reproduce espiritualmente. Aquí se demuestra nuevamente por qué la sistematización de las categorías económicas en *El Capital* no puede ser presentada en la progresión histórica

de la factic'dad histórica, o en la coherencia de la lógica formal, y por qué el desarrollo dialéctico es el único modo posible de estructura lógica del ser social.

Es injusto afirmar que cada categoría económica de *El Capital* de Marx es, al mismo tiempo, una categoría filosófica (H. Marcuse), pero es verdad que sólo un análisis filosófico, que rebasa el ámbito de la ciencia especializada, y revela *qué es la realidad y cómo se forma la realidad humano-social,* permite comprender la esencia de las categorías económicas, y, por tanto, facilita la clave de su análisis crítico. Las categorías económicas no dicen por sí mismas lo que son. En la vida social producen más bien la impresión de misteriosos jeroglíficos. Así, pues, la afirmación de que el ser social está constituido por el interés, el salario, el dinero, la renta, el capital y la plusvalía, suscita también una justificada impresión de arbitrariedad y de cosa absurda. Mientras que la ciencia económica sólo observa el *movimiento* de las categorías económicas, nunca se planteó la cuestión de qué son estas categorías y, por tanto, ni siquiera se le ocurrió buscar una relación interna entre las categorías económicas y el ser social. Por otro lado, para que esa relación hubiera podido ser descubierta habría tenido que existir otra *concepción de la realidad* distinta de la que presuponía la economía clásica. El análisis de determinada realidad, en este caso la economía del capitalismo, es tarea de la ciencia, de la economía política. Pero para que tal ciencia sea una verdadera ciencia, y no se sitúe a extramuros de ésta, como un mero filosofar acerca de los fenómenos económicos (Moses Hess), o como la sistematización doctrinaria de las representaciones de la realidad económica (economía vulgar), debe partir de un concepto adecuado de la realidad social, que no es ni puede ser el cometido de una ciencia especial.

Del mismo modo las categ‹ .as económicas no son categorías filosóficas, ɔ el descubrimiento de qué son las categorías económicas, y tanto su análisis crítico, parte necesaria-

mente de una concepción filosófica de la realidad, de la ciencia y del método. El análisis crítico que demuestra que las categorías económicas no son lo que aparentan ni lo que la conciencia acrítica pretende que sean, a la vez que revela el núcleo oculto interno existente en ellas, debe demostrar al mismo tiempo —si quiere permanecer al nivel de la ciencia— que su apariencia categorial es una manifestación *necesaria* de su esencia interna. Este procedimiento, gracias al cual se destruye la pseudoconcreción y se demuestra que ella es una *necesaria* forma fenoménica, no desborda aún en modo alguno el marco de la filosofía (hegeliana). Sólo la demostración de que las categorías económicas son formas históricas de la objetivación del hombre, y que, como productos de la praxis histórica, pueden ser superadas únicamente por la actividad práctica, indica los límites de la filosofía, y el punto en que se inicia la actividad revolucionaria. (Si Marx sigue las huellas de la ciencia clásica y rechaza el romanticismo aunque a simple vista sería más lógico lo contrario, ello se debe a que la ciencia clásica ofreció un análisis del mundo objetual, mientras que el romanticismo era sólo una protesta contra lo inhumano de ese mundo, y en este sentido era al mismo tiempo su producto, y, por tanto, algo derivado y secundario). El análisis de las categorías económicas no prescinde de todo supuesto. Su supuesto es la concepción de la realidad como proceso práctico de producción y reproducción del hombre social. Un análisis de este género revela en las categorías económicas las formas fundamentales o elementales de la objetivación, es decir, la existencia objetiva del hombre como ser social. Es evidentemente cierto —y en este punto la economía clásica tiene razón frente a todas las protestas románticas— que la economía como sistema o totalidad exige y crea al hombre desde el punto de vista del sistema mismo; es decir, integra al hombre en el sistema, en la medida en que posee determinadas características, y en tanto que es reducido al "hombre económico". Pero precisamente porque la economía es la forma elemental de la

objetivación, es unidad objetivada y realizada de sujeto y objeto, es actividad práctica objetivada del hombre, y precisamente por ello, en tal relación no sólo se desarrolla la riqueza objetiva social, sino también, y al mismo tiempo, las cualidades y facultades subjetivas de los hombres. "En el acto mismo de la reproducción no sólo se modifican las condiciones objetivas (por ejemplo, un pueblo se transforma en ciudad, un desierto en terreno cultivado etc.), sino que se modifican también los propios productores, en cuanto que surgen nuevas cualidades de sí mismos, se desarrollan y transforman ellos mismos en el proceso de la producción, crean nuevas fuerzas y representaciones, nuevos modos de relación, nuevas necesidades y un nuevo lenguaje".[31]

Las categorías económicas sólo expresan las "formas del ser" o las "determinaciones existenciales" del sujeto social en la totalidad, que no es un conglomerado de todas las categorías sino que forma una estructura dialéctica, determinada y constituida por el "poder que todo lo domina", es decir, por lo que crea el "éter del ser", como dice Marx. Todas las demás categorías, consideradas aisladamente, en sí mismas, únicamente expresan lados *sueltos* y aspectos parciales. Por tanto, sólo si las categorías se desarrollan dialécticamente, y su estructura ofrece la articulación interna de la estructura económica de una sociedad determinada, solamente en ese caso *cada una* de las categorías económicas adquiere su verdadero

[31] Marx, *Grundrisse*, pág. 394. En los años 30, la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx produjo gran sensación, y dio origen a una vasta literatura, mientras que la aparición —en los años 50— de los *Grundrisse*, que son los trabajos preparatorios de *El Capital* del Marx de la *madurez*, y constituyen un eslabón extraordinariamente importante entre los *Manuscritos* y *El Capital*, apenas si fueron dignos de alguna atención. Es difícil exagerar la importancia de los *Grundrisse*. Estos demuestran ante todo que Marx no *abandona* nunca la problemática filosófica, y que especialmente los conceptos de "enajenación", "cosificación", "totalidad", relación de sujeto y objeto, que algunos marxólogos inexpertos declararon muy a la ligera que era un pecado de juventud de Marx, siguen siendo el *constante* equipo conceptual de su teoría. Sin ellos, *El Capital* es incomprensible.

sentido, es decir, se convierte en una categoría concretamente histórica. En cada una de esas categorías se puede descubrir por tanto, ya sea de un modo esencial (cuando se trata de las categorías económicas fundamentales), o ya sea en un aspecto determinado (cuando se trata de categorías secundarias):

1) una determinada forma de objetivación histórico-social del hombre, ya que la producción —como señala Marx— es, por su esencia, una objetivación del individuo; [32]

2) un deteminado grado, concretamente histórico, de la relación sujeto-objeto, y

3) la dialéctica de lo histórico y de lo suprahistórico; esto es, la unidad de las determinaciones ontológicas y existenciales.

Si sobre la base de la nueva concepción de la realidad (descubrimiento de la praxis y de la práctica revolucionaria) se revela el carácter de las categorías económicas, y se efectúa su análisis, recíprocamente, partiendo de estas categorías, se puede llevar a cabo la edificación del ser social. En el sistema de las categorías económicas se reproduce espiritualmente la estructura económica de la sociedad. En consecuencia, también es posible descubrir qué es en realidad la economía, y distinguir entre las apariencias cosificadas y mistificadas, o necesarias manifestaciones externas de la economía, y la economía en el sentido propio de la palabra. La economía no es sólo producción de bienes materiales, sino también la totalidad del proceso de producción y reproducción del hombre como ser humano-social. La economía no es sólo producción de bienes materiales, sino también, y al mismo tiempo, producción de las relaciones sociales en el seno de las cuales se realiza esta producción.[33]

Lo que la crítica burguesa y reformista considera como la parte "especulativa", "mesiánica" o "hegelianizante" de *El*

[32] "Jede Produktion ist eine Vergegenständlichung des Individuums" (Marx, *Grundrisse,* pág. 137).

[33] "Los economistas burgueses ven, no obstante, cómo se produce *en el interior* de las relaciones capitalistas, pero no ven cómo se producen estas mismas relaciones." Marx *Archiv,* tomo II, Moscú, 1933, pág. 176.

Capital, es sólo la expresión exterior del hecho de que Marx, bajo el mundo de los objetos, bajo el movimiento de los precios, de las mercancías y de las diversas formas del capital —*cuyas leyes él expresa en fórmulas exactas*—, descubre el mundo objetivo de las relaciones sociales, es decir, la dialéctica sujeto-objeto. *La economía es el mundo objetivo de los hombres y de sus productos sociales, y no el mundo objetivado del movimiento social de las cosas.* El movimiento social de las cosas, tras el cual se ocultan las relaciones sociales de los hombres y de sus productos, es una determinada forma de economía, históricamente transitoria. En cuanto que existe esta forma histórica de la economía, es decir, en cuanto que la forma social del trabajo crea el valor de cambio, existe también la prosaica mistificación real en virtud de la cual determinadas relaciones —que los individuos contraen en el curso del proceso productivo de su vida social— se presentan en forma invertida como cualidades sociales de las cosas.[34]

En todas estas manifestaciones, la economía en su conjunto y sus diversas categorías económicas se muestran como dialéctica *particular* de la persona y de las cosas. Las categorías económicas, que en uno de sus aspectos son una fijación de las relaciones sociales de las cosas, engloban a los hombres como *portadores* de las relaciones económicas. El análisis de las categorías económicas es una crítica en un *doble* sentido: en primer lugar demuestra la insuficiencia de los análisis realizados hasta entonces por la economía clásica en cuanto atañe a la expresión adecuada del movimiento social mismo, y en este sentido el análisis crítico es una *continuación* de la economía clásica; o sea, elimina las contradicciones y los defectos de la economía clásica y ofrece análisis más profundos y universales. En segundo lugar y bajo este aspecto la teoría de Marx es una *crítica* de la economía en el verdadero sentido de la palabra *el movimiento real de las categorías económicas*

[34] Cf. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*.

se muestra como forma cosificada del movimiento social de los hombres. En semejante crítica se *descubre que las categorías del movimiento social de las cosas son formas existenciales —necesaria e históricamente transitorias —del movimiento social de los hombres.* La economía marxista surge, por tanto, como una doble crítica de las categorías económicas, o bien —para emplear una expresión positiva—, como análisis de la *dialéctica histórica de los hombres y de las cosas en la producción,* la cual se concibe como *producción histórico-social de la riqueza objetiva, y de las relaciones sociales objetivas.*

En la economía capitalista se opera un cambio recíproco de personas y cosas, la personificación de las cosas y la cosificación de las personas. Se atribuye a las cosas voluntad y conciencia, es decir, su movimiento se realiza consciente y voluntariamente, y los hombres se convierten en portadores o ejecutores del movimiento de las cosas. La voluntad y la conciencia de los hombres se hallan determinadas por el movimiento objetivo de las cosas: el movimiento de las cosas se realiza a través de la voluntad y la conciencia de los hombres, como mediación de un elemento *propio* mediador.

La ley interna de las cosas que deriva de su movimiento social, se traspone a la conciencia humana como intención y fin; el fin subjetivo se objetiva e, independientemente de la conciencia individual, produce la impresión de ser una tendencia o misión de las cosas. Lo que significa para el valor y la producción de mercancías su "misión, instinto interno y tendencia", se manifiesta en la conciencia del capitalista —mediante la cual se realiza esa misión—, como propósito consciente y fin.[35]

Si la ley del movimiento social de las cosas —del que el hombre *(homo oeconomicus)* es sólo el portador o una máscara característica—, se examina y formula, inmediatamente se comprueba que esa realidad es sólo una apariencia real. Si a

35 Marx, *Archiv,* pág. 6.

primera vista la persona (el hombre) sólo se muestra en la relación económico-productiva como personificación del movimiento social de las cosas, y la conciencia se revela como ejecutora o (agente) de ese movimiento,[36] un análisis ulterior *disuelve esta apariencia positiva* y demuestra *que el movimiento social de las cosas es una forma histórica de la relación entre los hombres y que la conciencia cosificada es sólo una forma histórica de la conciencia humana.*

Las categorías económicas, sobre cuya base se realiza la edificación del ser social y que son formas existenciales del sujeto social, no son, por tanto, expresión del movimiento de las cosas, o de las relaciones sociales de los hombres, separados de los propios hombres y de su conciencia. En las categorías económicas se fijan las relaciones sociales de producción, que pasan por la conciencia humana, pero que son independientes de la conciencia misma, es decir, *se sirven* de la conciencia del individuo como una forma de *su* propia existencia y de *su* movimiento. El capitalista es una relación social, dotada de voluntad y de conciencia, mediatizada por las cosas, que se manifiesta en el movimiento de las *cosas mismas*.[37]

El ser social *determina* la conciencia de los hombres, pero de ello no se desprende que el ser social se revele adecuadamente a su conciencia. En la práctica utilitaria cotidiana los hombres suelen tomar conciencia del ser social mas bien bajo aspectos sueltos o apariencias fetichizadas. ¿Cómo se revela el ser social del hombre en las categorías económicas? ¿Se revela acaso en cuanto que se traduce a la categoría económica correspondiente, como el capital, la propiedad de la tie-

[36] "Las funciones que ejecuta el capitalista son sólo funciones del capital mismo realizadas con conciencia y voluntad, funciones del valor que se valoriza gracias a la absorción del trabajo «vivo». El capitalista cumple su función únicamente como capital personificado, capital como persona, de la misma manera análoga que el obrero sólo desempeña su función como trabajo personificado". Marx, *Archiv,* pág. 32.

[37] "En el concepto de capital está contenido el capitalista", Marx, *Grundrisse,* pág. 412.

rra, la pequeña producción, los monopolios, o sea, en la facticidad histórico-económica de las condiciones y de los datos? En esta trasposición el ser social es sustituido por sus apariencias cosificadas o elementos aislados, de manera que al añadirse formas culturales a un ser *así* entendido, no se puede abandonar la esfera de la vulgarización, aunque se jure mil veces que la relación entre "economía" y cultura se concibe de un modo "mediato" y "dialécticamente". La actitud vulgar no consiste en la falta de mediaciones, sino en la concepción misma del ser social. El ser social no es una sustancia rígida o dinámica, o bien una entidad trascendente que exista al margen de la práctica objetiva, sino que *es el proceso de producción y reproducción de la realidad social, es decir, la praxis histórica de la humanidad y de las formas de su objetivación.* Si, por un lado, la economía y las categorías económicas no pueden comprenderse sin la práctica objetiva y sin resolver el problema de cómo está constituida la realidad social, por el otro, las categorías económicas —como formas fundamentales y elementales de la objetivación social del hombre— son los elementos constitutivos, sobre cuya base se opera la edificación del ser social. "Si examinamos la sociedad burguesa en su conjunto —Marx sintetiza así la conexión entre el ser social, la praxis y la economía— vemos que la sociedad misma, esto es, el hombre mismo en sus relaciones sociales, se presenta siempre como resultado final del proceso social de producción. Todo lo que tiene una forma estable, como producto, etc., se manifiesta sólo como un elemento, como elemento perecedero en este movimiento. También el proceso productivo inmediato que se muestra aquí sólo como un elemento. Las condiciones y objetivaciones del proceso son de por sí, y al mismo tiempo, elementos suyos y *como sujetos del proceso sólo aparecen los individuos, pero los individuos en sus relaciones recíprocas que precisamente* ellos reproducen y producen de nuevo. Es propio de ellos el incesante proceso de movimiento en el que se renuevan a sí mismos,

al igual que el mundo de la riqueza que crean." [38] En las categorías económicas y su articulación dialéctica el ser social no se halla tanto "contenido" como *fijado*. Por ello, el análisis teórico sólo descubre el ser social en el sistema de las categorías económicas cuando "disuelve" la fijeza de ellas y las concibe como expresión de la *actividad objetiva* de los hombres y de la conexión de sus relaciones *sociales* en una determinada fase *histórica* de desarrollo.

La filosofía del trabajo.

La vinculación de la economía y el trabajo está tan profundamente enraizada en la ciencia y la conciencia ordinaria que nada parece más fácil que comenzar por el análisis del trabajo para llegar así a comprender el carácter de la economía; o, por el contrario, a través del análisis de la economía abrirse paso hacia la comprensión del trabajo. Pero esta aparente evidencia no nos pone en el camino. No orienta la indagación hacia el análisis del problema de determinar qué es el trabajo, sino que le *somete* un problema distinto y encauza la ciencia a la descripción y el análisis de los procesos del trabajo, de la actividad laboral en un plano histórico y sistemático, cuya generalización se muestra en la "definición del trabajo". En las definiciones de este género se describe o generaliza la *actividad laboral* o el trabajo en su forma empírica, pero con ello no se roza siquiera la problemática del trabajo. En la sociología del trabajo, en la psicología del trabajo, en la teología del trabajo, en la fisiología del trabajo o en los análisis económicos del trabajo y en sus correspondientes conceptos sociológicos, psicológicos, económicos, etc., se examinan y fijan *determinados aspectos* del trabajo, mientras que el problema *central* qué es el trabajo aparece como un supuesto no analizado y aceptado acríticamente (y por tanto como

[38] Marx *Grundrisse*, pág. 600 (cursivas del autor).

un prejuicio no científico, en el que se basa la llamada investigación científica), o bien es eliminado conscientemente de la ciencia como una "cuestión metafísica".[39] Las definiciones sociológicas del trabajo, que quieren superar las caracterizaciones abstractas y excluir la metafísica, dan una descripción generalizada de las *operaciones laborales* o de la *actividad laboral,* pero no penetran para nada en la problemática del trabajo. La sociología del trabajo se encuentra ya *a priori* en una posición desde la cual es absolutamente imposible captar la problemática del trabajo. Aunque parezca que no hay nada más conocido y banal que el trabajo, está demostrado que esta pretendida banalidad y notoriedad se basan en un *equívoco,* a saber: en la representación cotidiana y en su sistematización sociológica no se piensa el trabajo en su esencia y generalidad, sino que por trabajo se entienden los procesos de trabajo, las operaciones laborales, los diversos tipos de trabajo, etc. La "filosofía del trabajo" no es por tanto una meditación sobre definiciones y conceptos sociológicos, o sobre materiales de los antropólogos, etnógrafos, psicólogos y fisiólogos. Su tarea no consiste en la *generalización* de los conceptos particulares de las ciencias, ni tampoco en hacer la apología de una forma histórica de trabajo.[40] La filosofía no ofrece

[39] A la pregunta acerca de qué es el trabajo se responde con la definición sociológica que caracteriza el trabajo como: "*...l'ensemble des actions que l'homme, dans un but practique, à l'aide de son cerveau, de ses mains, d'outils ou des machines, exerce sur la matière, actions qui, à leur tour, réagissent sur l'homme, le modifient.* (G. Friedmann, "¿Qu'est-ce que le travail"? *Annales,* 1960, Nr. 4, pág. 685). Junto con P. Naville, Friedmann figura entre los más conocidos representantes de la sociología del trabajo, notablemente influida por el marxismo. Precisamente por esta razón hemos escogido su definición como ejemplo representativo de una confusión teórica, en la que las legítimas exigencias de que la investigación revista una forma histórica concreta se entretejen con el empirismo y el sociologismo acrítico. Sin embargo, en su campo propio, en la sociología de la industria, de la técnica y del trabajo, los estudios de Friedmann han aportado valiosas contribuciones.

[40] Una definición que responde a esta apología es la "teología del trabajo", entre cuyos autores no sólo figuran teólogos cristianos. No es casual, sin embargo, que el tomismo haya dedicado y dedique una

un análisis de los procesos laborales en su totalidad ni en su evolución histórica, sino que se ocupa de un solo problema: qué es el trabajo.

Pero, ¿no hay en ese contexto un abuso del término o del concepto de filosofía? ¿Por qué el análisis del trabajo exige una investigación filosófica y no puede ser llevado a cabo en el ámbito de una ciencia especializada? ¿O tal vez en la expresión "filosofía del trabajo" el término "filosofía" tiene igual o análogo significado que en las expresiones "filosofía del juego", "filosofía del lenguaje", "filosofía del arte", y designa *cualquiera* de las disciplinas humanísticas, estudiada desde el punto de vista filosófico?

La problemática que resumimos en los términos de "filosofía del trabajo" se manifiesta históricamente en las obras cumbre del pensamiento europeo moderno: en el Renacimiento (G. Manetti, Pico della Mirandola, Bovillo), en la filosofía de Hegel y en Marx. La problemática de la "filosofía del trabajo" es solamente un aspecto de la cuestión: ¿Qué es el hombre?

Para evitar cualquier malentendido, debemos añadir: la problemática del trabajo, como cuestión filosófica, acompaña a cualquier indagación sobre el ser del hombre, *siempre* que la pregunta: ¿qué es el hombre? se conciba como una cuestión *ontológica*. La "ontología del hombre" *no es* antropología.[41] La cuestión del trabajo como problema *filosófico* y como *filosofía del trabajo* se basa en la ontología del hombre. La vinculación del trabajo con la problemática filosófica en las citadas corrientes del pensamiento no es, pues, un mero hecho. El estupor de tener que comprobar que desde los tiempos de

gran atención a la problemática del trabajo. Los modernos autores tomistas (Vialatoux, Bartoli, Ruyer, Lacroix) enfilan sus consideraciones sobre el trabajo contra el materialismo, lo que no les impide hacer uso del arsenal de su adversario, es decir, del marxismo, y tomar de él, en forma ya elaborada, los conceptos relativos al trabajo.

[41] Esta tesis la desarrollamos en el cuarto capítulo: "Praxis y totalidad".

Marx no ha sido abordada filosóficamente la problemática del trabajo[42] sólo adquiere su veradero sentido si se relaciona con la comprobación de que la filosofía materialista es también la "última" —es decir, ontología del hombre no superada históricamente.[43]

El trabajo, en su esencia y en su generalidad, no es actividad laboral u ocupación que el hombre desarrolla y que, de rechazo, ejerce una influencia sobre su psique, sus hábitos y su pensamiento, es decir, sobre esferas parciales del ser humano. El trabajo es un *proceso* que invade *todo* el ser del hombre y constituye su carácter específico. Sólo el pensamiento que ha revelado que en el trabajo ocurre algo esencial al hombre y a su ser,[44] que ha descubierto la *íntima y necesaria* conexión entre dos cuestiones "qué es el trabajo" y

[42] H. Marcuse, "Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftlichen Arbeitsbegriffs" *(Archiv f. Sozialwissenschaft,* Bd. 69, 1933, págs. 259-260). Volveremos más adelante sobre este notable estudio, que en sus mejores pasajes no ha sido aún superado.

[43] Sartre reconoce acertadamente que el marxismo es el horizonte espiritual insuperable de nuestra época, pero "olvida" añadir que el marxismo es también una "ontología del hombre". Véase Sartre, *Critique de la Raison dialectique,* París, 1960, pág. 29. En ese "olvido" funda Sartre la legitimidad del existencialismo (de la ontología y antropología existenciales) como complemento indispensable de la filosofía materialista.

[44] "... (en Hegel) aparece como un acontecimiento fundamental de la existencia humana, como un acontecimiento que acompaña y domina constantemente todo el ser del hombre y en el cual al mismo tiempo sucede algo al «mundo» del hombre. Aquí el trabajo no es propiamente determinada «actividad» del hombre... sino más bien aquello en que tiene su fundamento y recae toda actividad particular: un *hacer",* Marcuse, op. cit., pág. 262. Este notable estudio tiene algunos defectos esenciales: en primer lugar, no distingue entre trabajo y praxis, lo que es una laguna que suele observarse tradicionalmente en la mayoría de los estudios acerca de la praxis y del trabajo: el trabajo se caracteriza aquí como esencia de la praxis, y ésta es definida esencialmente como trabajo; en segundo lugar, no distingue el concepto filosófico del concepto económico de trabajo, y por ello no puede valorar objetivamente la aportación histórica de Marx; en tercer lugar, identifica la objetivación con la cosificación, lo que expone al autor al peligro del subjetivismo, e introduce confusión e incoherencia en el desarrollo de la problemática del trabajo.

"quién es el hombre", pudo iniciar una investigación científica del trabajo en todas *sus* formas y manifestaciones (y, por tanto, también el estudio de la problemática económica del trabajo), así como la investigación de la realidad humana en todas sus formas y manifestaciones. Si el trabajo es acción o proceso, en el que *algo* ocurre al hombre y a su ser, así como también al mundo del hombre, es natural y comprensible que el interés filosófico se concentre en el esclarecimiento del carácter de tal "proceso" y tal "acción", en el descubrimiento del secreto de ese "algo". Uno de los modos más frecuentes de abordar esta problemática es el que revela la idea de que en el trabajo la causalidad se entrelaza —o se funde en forma específica— con la teleología, o bien la idea de que el trabajo es el lugar en el que lo animal se transforma en humano, es decir, el lugar de *nacimiento* del hombre.[45] Por muy exactos que puedan ser estos análisis, siguen siendo *parciales* y eluden la problemática que sólo se pone de manifiesto al comprobar que, además de los pares dialécticos citados y analizados (causalidad-teleología; animalidad-humanidad), en el proceso del trabajo se pueden descubrir *otros* pares dialécticos, como necesidad y libertad, singular y universal, real e ideal, interior y exterior, sujeto y objeto, teoría y práctica, hombre y naturaleza, etc.[46] ¿El par teleología-causalidad ocupa una posición privilegiada en el análisis de la problemática del trabajo, o la omisión de los restantes pares dialécticos debe atribuirse a un insuficiente grado de sistematización del procedimiento analítico? ¿Cómo puede ser asegurada la *plenitud* de la serie sistemática de pares dialécticos? Y ¿se desprende de ello que el trabajo sea una categoría privilegiada, en la que deba ba-

[45] Véase especialmente G. Luckács, *Des junge Hegel,* Berlín, 1954, págs. 389-419. (trad. esp., *El joven Hegel,* Ed. Grijalbo, México, D .F. 1963.)

[46] Ivan Dubsky, en su estudio: *Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik,* Praga 1961, págs. 30-44, se ocupa de los pares dialécticos particular-general, sujeto-objeto, teoría-práctica, en relación con la filosofía hegeliana.

sarse la construcción del sistema de las categorías dialécticas, o que este sistema de categorías deba estar enraizado en el concepto de trabajo como su eje natural y necesario?

En el curso de la investigación de la problemática del trabajo, el análisis no puede ser acusado de insuficiente sistematización porque de la *serie* de pares dialécticos sólo se elija uno o algunos y se les atribuya una posición privilegiada. El defecto fundamental se manifiesta en la unilateralidad del procedimiento: la arbitrariedad o unilateralidad de la elección, que aquí coincide con la *incapacidad de fomular* científicamente el problema, hace imposible la penetración en la *esencia* de la cuestión. En la medida en que el trabajo es resumido o caracterizado con un par de contrarios dialécticos, o en una serie incompleta de ellos, los miembros de esos pares aparecen como categorías y el análisis del trabajo resulta un análisis (completo o incompleto) y una sistematización de *categorías,* o un simple ejemplo, *o un caso en el que* las categorías (causalidad y teleología, etc.) son explicadas. La crítica de las insuficiencias de los análisis *parciales* no tiende, por tanto, a su plenitud, a la formulación de una serie sistemática de análisis parciales, sino al esclarecimiento de esta cuestión: *¿qué es lo que constituye el carácter específico de los pares dialécticos,* en los cuales y mediante los cuales se describe el trabajo?

La característica universal del trabajo como proceso o acción, en el que *algo* ocurre al hombre y a su existencia, debe tener cierta relación con los pares dialécticos por medio de los cuales se describe el trabajo. Entre el par causalidad-teleología, de una parte, y otros pares como singular-universal, libertad-necesidad, real-ideal de otra, no existe ninguna relación específica más que su carácter dialéctico común. Si ha de existir una relación entre la dialéctica de estos pares y el *proceso* del trabajo, ¿no se manifestará en esa relación la dialéctica del proceso y el proceso de la dialéctica?; esto es, ¿no se especificará el *carácter* del proceso en el trabajo y el *contenido* de la dialéctica en los pares merced a las cuales es des-

crito el trabajo? Los pares dialécticos sólo pueden describir *adecuadamente* el trabajo y su proceso si en su dialéctica revelan este proceso como *dialéctica.* Pero si el análisis del proceso *dialéctico* del trabajo está íntimamente ligado al *ser* del hombre, en el proceso de trabajo se revela al mismo tiempo el carácter *específico* del ser humano.

Lo específico del ser humano se esclarece por oposición al ser de los animales y el ser de las cosas. ¿Qué es lo que distingue al hombre de una piedra, de un animal o de una máquina? Hegel, como dialéctico, sitúa la distinción del hombre respecto del animal allí donde uno y otro coinciden esencialmente: en el campo de la animalidad. El dominio sobre el deseo animal [47] y la inserción —entre él y su satisfacción— de un término mediador que es el trabajo, no es sólo un proceso en el cuál el deseo animal se transforma en deseo humano [48] y en el que tiene lugar la génesis del hombre, sino que es, a la vez, un *modelo elemental de la dialéctica misma.* La transformación del deseo animal en deseo humano, la humanización de este deseo sobre la base del trabajo y en el proceso de éste, es sólo *uno* de los aspectos del proceso que se opera en el trabajo. Con otras palabras: el modo de abordar el proceso del trabajo, que nos hemos procurado con la distinción de deseo animal y deseo humano, conduce a la *comprensión* de este proceso a condición de que en él no se vea sólo una esporádica o aislada transformación de la animalidad en humanidad, sino que se descubra la transformación en general. El trabajo es un proceso en el cual se opera una metamorfosis o mediación dialéctica. En la mediación dialéctica de tal proceso no se establece un *equilibrio* entre las contra-

[47] La distinción entre deseo animal y deseo humano nos parece lingüísticamente más apropiada que la traducción literal de los términos hegelianos "Begierde" y "Trieb".

[48] En este sentido, el animal y el hombre son, "por naturaleza" seres prácticos. En relación con ello, véase la polémica de Marx con Wagner en la que afirma que el hombre "no está" en la realidad, sino que actúa prácticamente en ella para satisfacer sus necesidades.

dicciones ni éstas se convierten en *antinomias,* sino que la unidad de las contradicciones se constituye como proceso o en el proceso de *transformación.* La mediación dialéctica es una metamorfosis en la que *se crea lo nuevo.* La mediación dialéctica es génesis de lo cualitativamente nuevo. En el acto *mismo* de la mediación —en el cual de la animalidad nace lo humano y el deseo animal se transforma en deseo humanizado, deseo de deseo, es decir, de reconocimiento— se crea también la *tridimensionalidad del tiempo humano;* pues sólo un ser que en el trabajo supera el nihilismo del deseo animal, descubre el *futuro* como dimensión del propio ser en el acto mismo en que se domina y contiene. En el trabajo y por medio del trabajo el hombre *domina* el tiempo (mientras que el animal es *dominado* por el tiempo), ya que un ser que es capaz de resistir a la inmediata satisfacción del deseo y contenerlo "activamente", hace del presente una función del futuro, y se sirve del pasado, esto es, *descubre en su obrar la tridimensionalidad del tiempo como dimensión de su ser.*[49]

El trabajo, que ha superado el nivel de la actividad instintiva y que es exclusivamente un obrar humano, transforma lo dado, natural e inhumano y lo adapta a las necesidades humanas y, al mismo tiempo, realiza los fines humanos en la naturaleza y en el material que ésta misma ofrece. De este modo, la naturaleza se manifiesta al hombre en un doble aspecto: por un lado, se presenta como potencia y objetividad que ha de ser respetada, cuyas leyes deben ser conocidas, a fin de que el hombre pueda utilizarlas en su provecho; por otro, desciende al nivel de simple material en el que se realizan los fines humanos. En un caso, el hombre deja que las fuerzas materiales, que existen con *independencia* de él, actúen en su provecho y respondan a sus exigencias; en el otro, él mismo se objetiva en la naturaleza y en los materiales de la natura-

[49] *"L'animal n'existe que dans le moment, il ne voit rien au delà: l'homme vit dans le passé, le présent et l'avenir",* Diderot, *Oeuvres,* t. XVIII, ed. Assézat, pág. 179.

leza, degradándola a la condición de simple material de *sus* intenciones. (De esta problemática de la recíproca actividad y pasividad del hombre y de la naturaleza nos ocuparemos más detalladamente en el capítulo IV). El trabajo es tanto transformación de la naturaleza como realización de los designios humanos en ella. El trabajo es proceso o acción en el que, en cierto modo, se constituye la unidad del hombre y de la naturaleza sobre la base de su recíproca transformación: el hombre se objetiva en el trabajo, y el objeto es arrancado del contexto natural originario, modificado y elaborado. El hombre alcanza en el trabajo su objetivación, y el objeto es humanizado. En la humanización de la naturaleza y en la objetivación (realización) de sus intenciones, el hombre constituye el *mundo* humano. El hombre vive en el mundo (de sus propios significados y creaciones), mientras que el animal está atado a las condiciones naturales.

El elemento constitutivo del trabajo es la *objetividad*. La objetividad del trabajo significa, en primer lugar, que el resultado del trabajo es un producto que tiene una *duración;* que el trabajo sólo tiene sentido si éste "se trueca constantemente de inquietud *(Unruhe)* en ser, de movimiento en objetividad *(Gegenständlichkeit).*" *(Marx, El Capital,* I, Sec. III, cap. V), y si, por tanto, se manifiesta como circulación de actividad y duración, de movimiento y objetividad. Una vez finalizado el proceso de trabajo, el producto de éste queda, en el emplio sentido de la palabra, como su desemboque y su encarnación. Lo que en el proceso de trabajo se manifestaba como progresión *temporal,* en el *producto* se manifiesta como condensación o *eliminación* de la sucesión temporal, como calma y duración. En el proceso de trabajo, en el presente, se transforman los resultados del trabajo pasado y se realizan los fines del trabajo *futuro.* La tridimensionalidad del tiempo humano, como dimensión constitutiva del ser del hombre, se basa en el trabajo como *acción objetiva* del hombre. La tridimensionalidad del

tiempo y la temporalidad del hombre se funda en la objetivación. *Sin la objetivación no hay temporalización.*[50] El trabajo como acción objetiva es un modo particular de unidad del tiempo (temporalización) y del espacio (función extensiva) como dimensiones esenciales de la existencia humana, esto es, como formas específicas del movimiento del hombre en el mundo.

En segundo lugar, el carácter objetivo del trabajo es expresión del hombre como ser *práctico,* es decir, como sujeto objetivo. En el trabajo el hombre deja algo permanente, que existe con *independencia* de la conciencia individual. La existencia de creaciones objetivadas es una premisa de la historia, es decir, de la continuidad de la existencia humana. En este contexto resulta claro por qué una visión profunda y realista de la realidad humano-social coloca el *instrumento* por encima de la intención, y confirma su significado *central* mediante la idea de que el instrumento es la "mediación racional" entre el hombre y el objeto. En la historia del pensamiento esta línea es representada por los filósofos que subrayan el significado de la mano del hombre y su conexión con la racionalidad humana. *Anaxágoras* dice que "el hombre es el más racional de todos los seres vivientes porque tiene manos". *Aristóteles,* y después de él *Giordano Bruno,* llaman a la mano "el instrumento de los instrumentos". Hegel corona esta línea. Por el contrario, la filosofía idealista del siglo xx (Bergson, Jaspers, Scheler, Heidegger) expresa el desprecio por la técnica y los instrumentos, y condena el mundo romántico en el que "el hombre se pierde entre los instrumentos".

La extendida opinión de que el hombre es el único ser que sabe que es un ser mortal, porque sólo a él se descubre el futuro, al final del cual ve la muerte, es tergiversada en forma

[50] En este punto fundamental en el que la problemática del tiempo humano está ligada a la actividad objetiva del hombre, la filosofía materialista se diferencia esencialmente de la concepción existencialista de la temporalidad.

idealista en la interpretación existencialista, ya que basándose en la finitud de la existencia humana la objetivación es considerada como una de las formas de huida de la autenticidad, que es el "ser para la muerte". Pero el hombre sólo sabe que es mortal en cuanto distribuye el tiempo sobre la base del trabajo como acción objetiva y creación de la realidad humano-social. Sin la acción objetiva, en la que el tiempo se divide en futuro, presente y pasado, el hombre no podría *saber* que es un ser mortal.

Trabajo y economía.

El análisis del trabajo, del cual esperábamos una explicación de la economía y de su naturaleza, nos ha conducido a la "ontología del hombre". Pero este rodeo ha sido un *détour* necesario, merced al cual nos hemos aproximado al problema. Es verdad que el análisis filosófico del trabajo no ha llegado a decirnos qué es la economía; sin embargo, ha revelado algunas características fundamentales del ser del hombre. Por otra parte, se ha demostrado que si el trabajo ha de ser concebido como tal —lo que presupone su distinción de la actividad laboral, de las operaciones del trabajo y de las formas históricas de éste—, debe ser explicado como un proceso específico o como una realidad peculiar que se integra de modo constitutivo en todo el ser del hombre. El análisis hecho hasta hoy ha tratado de describir el trabajo con ayuda de pares dialécticos; causalidad y finalidad; animalidad y humanidad; sujeto y objeto, etc., mientras que el trabajo mismo era presentado como el "centro activo" en el que se *realiza* la unidad dialéctica de esos pares. De esta manera se trazaban los rasgos esenciales del trabajo, pero no se captaba aún lo que tiene de específico. Las características descubiertas hasta ahora abarcaban el obrar humano en general, pero no distinguían sus diversos géneros.

A un soberano medieval no se le podía ocurrir que reinar

era un trabajo, o que al tomar una decisión política estaba trabajando. Tanto César como Aristóteles —señalaba Marx— hubiesen considerado ofensivo el propio calificativo de "trabajador". ¿Significa esto que la acción política, la ciencia y el arte *no son trabajo?* Una respuesta totalmente negativa sería tan incorrecta como la afirmación opuesta de que la ciencia, la política y el arte [51] son trabajo. ¿Dónde está, pues, la línea divisoria o el criterio de distinción? ¿O tal vez los citados modos del obrar humano son trabajo en determinadas condiciones, y en otras no?

El arte ha sido considerado *siempre* como actividad humana o como el quehacer humano *par excellence* y en cuanto *libre* creación era diferenciado del trabajo. Hegel sustituye la creación artística de Schelling, como único tipo de práctica, por el trabajo efectivo, lo que significa tanto una democratización como una profundización de la visión de la realidad humana, pero esta diferenciación no debe ocultar el *otro* aspecto del problema. Para Schelling, al igual que para Augustin Smetana y Edward Dembowski, la creación artística es una actividad *libre,* es decir, un género de quehacer humano que no está sometido a una necesidad exterior, y que se caracteriza expresamente por su "independencia respecto de una finalidad externa". La actividad humana se halla, pues, dividida en dos campos: en uno se actúa bajo la presión de la necesidad y a esto se le llama trabajo, mientras que, en el otro, la actividad se despliega como libre creación y se le llama arte.[52] Tal distinción es justa por cuanto que hace posible captar lo específico del trabajo como un modo de obrar objetivo del hombre,

[51] Véase H. Marcuse, estudio ya citado, pág. 273.

[52] A este propósito debemos advertir que Smetana, a diferencia de Schelling, no considera el arte como la única ocupación del genio, pero, de acuerdo con el espíritu de la época, democratiza notablemente toda la concepción de la creación artística, y concibe el arte en un sentido amplio y revolucionariamente precursor, como *libre creación de las condiciones humanas.* Cf. Aug. Smetana, *Sebr. spisy* (Obras completas), I, Praga, 1960, págs. 186-187.

suscitado y constitutivamente determinado por un fin externo, cuyo cumplimiento se llama necesidad natural u obligación social. El trabajo es una actividad humana que se mueve en la esfera de la *necesidad*. El hombre trabaja en cuanto que obra bajo la presión de la necesidad exterior, cuya satisfacción asegura la existencia del individuo. Una misma actividad, es o no trabajo según que se efectúe o no como una necesidad natural, es decir, como una premisa indispensable de la existencia. Aristóteles no trabajaba. Pero un profesor de filosofía trabaja, porque sus traducciones e interpretaciones de la *Metafísica* aristotélica son una *ocupación*, es decir, una necesidad socialmente condicionada de procurarse medios materiales de sostenimiento y existencia.

La división de la actividad humana en trabajo (esfera de la necesidad) y arte (esfera de la libertad) toca a la problemática del trabajo y del no-trabajo sólo *aproximadamente* y en determinados aspectos. Esta distinción parte de una cierta forma *histórica* de trabajo como de una premisa no analizada y, por ello, aceptada acríticamente. Sobre esta base se *petrifica* la división —históricamente *surgida*— del trabajo en trabajo físico-material y trabajo intelectual. En esa distinción se oculta otro rasgo esencial y específico del trabajo como actividad humana que si bien no abandona la esfera de la necesidad *al mismo tiempo la supera y crea en ella* las premisas reales de la *libertad* humana.[53]

[53] La relación entre necesidad y libertad se halla históricamente condicionada y varía históricamente. Por ello, desde el punto de vista materialista es perfectamente coherente que Marx relacione el problema de la libertad con la *disminución del tiempo de trabajo*, es decir, con la creación del tiempo *libre*, cuya premisa fundamental es la reducción de la jornada de trabajo, y en este sentido traslada la problemática de la necesidad y la libertad a la de la relación entre tiempo de trabajo y tiempo *libre*. "Tiempo libre, tiempo del que se dispone; es la riqueza misma, parte para disfrutar de los productos, parte para disponer libremente de él; tiempo no determinado —como el trabajo— por la coerción de un fin exterior que debe alcanzarse y cuya consecución constituye una necesidad natural o un deber social, como se quiera." Marx, *Theorien über den Mehrwert*, Bd. III, pág. 305. La idea

La libertad no se abre al hombre tras la frontera de la necesidad como una esfera autónoma *independiente* del trabajo; surge del trabajo como premisa necesaria. La actividad humana no se escinde en dos esferas autónomas, independientes entre sí y recíprocamente indiferentes, una de las cuales encarna la libertad, y la otra es el campo de acción de la necesidad. La filosofía del trabajo como actividad humana objetiva, en la *cual se crean* en un proceso necesario las premisas reales de libertad, es también, por ello mismo, una filosofía del no-trabajo. La actividad humana objetiva, que transforma la naturaleza e inscribe en ella significados, es un proceso *único,* realizado por necesidad y bajo la presión de una finalidad exterior, pero al mismo tiempo realiza las premisas de la libertad y la libre creación. La división de este proceso único en dos esferas *aparentemente* independientes entre sí no deriva de la "naturaleza de la cosa", sino que es un producto históricamente transitorio. Mientras que la conciencia es prisionera de esta división, es decir, mientras no capta su carácter *histórico,* contrapone *mutuamente* el trabajo y la libertad; la actividad objetiva y la imaginación; la técnica y la poesía, como dos modos independientes de satisfacer las aspiraciones humanas.[54]

Por otro lado, es natural que la romántica absolutización de los sueños, de la imaginación y de la poesía, acompañen como una sombra fiel a todo "fanatismo del trabajo", es decir, a todas las formas históricas de producción en las que la unidad de la necesidad y de la libertad se realiza como separación

del tiempo libre como ocio organizado es completamente ajena a Marx. El tiempo libre no se identifica con el ocio, que puede ser *parte integrante* de una enajenación histórica. La creación de un tiempo *libre* como dimensión cualitativamente nueva de la vida humana presupone no sólo la reducción de la jornada de trabajo, sino también la creación de una *sociedad* libre.

[54] Tal es el caso del romanticismo y el surrealismo. Su apología lleva a conclusiones imprevistas, como demuestra el siguiente pasaje: "*Le principe de la démarche surréaliste n'est pas la raison hégelienne ou le travail marxiste: c'est la liberté*" (F. Alquié, *Philosophie du surréalisme,* París, 1955, pág. 115).

del trabajo y el placer (alegría, gozo, felicidad), o como unidad de las contradicciones que *cobran cuerpo en el antagonismo* de grupos sociales.[55] La actividad humana que está determinada únicamente por una finalidad interior y no depende de una necesidad natural o de una obligación social, no es trabajo, sino libre creación, independientemente de cual sea la esfera en que se realiza. El verdadero reino de la libertad comienza, por ello, más allá de las *fronteras* del trabajo, aunque sea precisamente el trabajo el que cree su necesaria base histórica: "El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material."[56]

De las consideraciones hechas hasta ahora podría deducirse que el trabajo por sí mismo pertenece a la economía o que, por su propio carácter, es un concepto economico *natural.* Pero hasta aquí no hemos encontrado en el trabajo nada económico. Sin embargo, hemos llegado al punto en el que se revela tanto la conexión *interna* de la economía y el trabajo, como la naturaleza de la economía. La economía no es exclusivamente la esfera de la necesidad ni tampoco la esfera de la libertad, sino que constituye un campo de la realidad humana, en el que se crea *históricamente* la unidad de la necesidad y la libertad, de la animalidad y la humanidad. La economía

[55] Marx subraya este carácter contradictorio del proceso histórico: "El proceso de desarrollo de la sociedad no consiste, ni mucho menos, en que un individuo, por haber satisfecho ya sus necesidades, cree un remanente, sino en que por el hecho de que un individuo o una clase de individuos se vean forzados a trabajar más de lo necesario para satisfacer sus necesidades, es decir, por el hecho de que se cree *plustrabajo* en uno de los lados, se cree no trabajo y riqueza sobrante en el otro lado. En la realidad, el desarrollo de la realidad consiste sólo en estas contradicciones. En el plano de la posibilidad, su desarrollo constituye precisamente la posibilidad de abolir dichas contradicciones." Marx, *Grundrisse,* pág. 305.

[56] Marx, *El Capital,* III, ed. esp. cit., pág. 759. Véase también *Grundrisse,* págs. 599, 605.

es la esfera de la necesidad (de la actividad objetiva y laboral) en la que *se crean* las premisas históricas de la libertad humana. Sobre la base del análisis del trabajo hemos llegado a dos importantes ideas acerca de la economía. La primera se refiere al *nacimiento* de la economía. Por cuanto que hemos emprendido el estudio de la economía partiendo del análisis del trabajo, la economía misma no se manifiesta originariamente como una estructura económica, *ya acabada,* de la sociedad, como una plataforma histórica *ya formada* o como unidad de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, sino como realidad humano-social que *se está formando y creando,* realidad basada en la actividad *objetiva práctica* del hombre. En segundo lugar, hemos comprobado cuál es *el lugar* que ocupa la economía en la realidad humano-social: ocupa el lugar *central* en la realidad humano-social, porque es la esfera de la transformación histórica en la que se crea el hombre como ser racional y criatura social, la esfera en la que tiene lugar la humanización del hombre. La economía está situada allí donde se humaniza la animalidad y se realiza la unidad de la necesidad y la libertad. En este sentido la economía se manifiesta como *nudo* de relaciones humanas y fuente de la realidad humana.

La incomprensión del lugar que ocupa la economía en el sistema de la realidad humana puede ser ilustrada con dos opiniones extremas. Una es la de Schelling, quien siempre buscaba tras los fenómenos empíricos una "necesidad superior" y una "auténtica realidad"; Schelling se asombraba de que los "intereses económicos" tuvieran tal predominio en su época que ésta no podía librarse de la presión de esa empirie cosificada ni buscar por consiguiente su "auténtica realidad". ¿Qué es la economía? —se preguntaba él—. ¿El comercio, una remolacha, una cervecería, la cría de ganado? [57] La otra opinión extrema es la que coloca la economía en la *periferia* de la realidad humana y la considera como una esfera que se

[57] Schelling, *Werke,* II, pág. 622.

refiere exclusivamente a las necesidades físicas. La economía es la esfera de la satisfacción de las necesidades elementales del hombre como ser fisiológico, biológico y animal. Por tanto, sólo cumple un papel decisivo en las situaciones-limite cuando todos los intereses humanos se retiran y únicamente quedan las necesidades apremiantes de comer, calentarse y vestirse. La economía se convierte en un factor determinante en los períodos de hambre, en las guerras y calamidades naturales. ¿Cuándo vive el hombre al nivel de la economía y es determinado por ella? Cuando no tiene que comer y siente frío —contesta nuestro autor—.[58]

Mientras indagamos la relación entre el trabajo y la creación de la realidad humano-social, no descubrimos en el trabajo nada económico. El trabajo como actividad objetiva del hombre en la que se *crea* la realidad humano-social, es el trabajo en un sentido *filosófico*. Por el contrario, el trabajo en un sentido económico es el creador de la *forma* específica, histórica y social, de la riqueza. Desde el punto de vista de la economía el trabajo se revela como regulador y como estructura activa de las relaciones sociales en la producción. Como categoría económica el trabajo es la actividad productiva social que crea la forma específica de la riqueza social.[59]

El trabajo en general es la premisa del trabajo en el sentido económico, pero no coincide con éste. El trabajo que crea la riqueza de la sociedad capitalista no es el trabajo en general, sino *determinado* trabajo, el trabajo abstracto-concreto, o un trabajo dotado de doble naturaleza, y sólo en *esta* forma pertenece a la economía.

[58] *"... il y a bien une vie totale au niveau de l'économique, mais c'est une situation-limite assez rare: dans una crise (guerre, famine, etc.) nous sommes exactament au niveau de l'économique puisque c'est la vie inmediate qui compte: manger, avoir chaud, etc.* R. Caillois, *Le monde vécu et l'histoire. L'homme, le monde, l'historie,* París-Grenoble, 1948, página 74.

[59] "La economía política se ocupa de las formas sociales específicas de la riqueza o más bien de la producción de la riqueza." (Marx, *Grundrisse,* pág. 736.)

IV

PRAXIS Y TOTALIDAD

Las épocas filosóficas concentran los diversos aspectos de su pensamiento en un concepto central que en la historia de la filosofía se presenta como sustancia, "cogito", espíritu absoluto, negatividad, cosa en sí, etc. Pero, en general, sin una *problemática* filosófica estos conceptos son vacíos. En manos de un historiador que separe la solución y la problemática, la historia de la filosofía se transforma de historia del pensamiento filosófico en una absurda colección de formas petrificadas; de dramático escenario de la verdad se convierte en cementerio de categorías muertas. La filosofía es, ante todo y sobre todo, búsqueda. Por ello debe justificar siempre, una y otra vez, su propia existencia y su propia legitimidad. Cada descubrimiento de las ciencias naturales de los que hacen época, cada revolución social, cada creación de una gran obra de arte, modifican tanto la fisonomía del mundo como —y ello de un modo especial y esencial— el puesto mismo del hombre en el mundo. El punto de partida de toda filosofía es la existencia del hombre en el mundo, la relación del hombre con el cosmos. Cualquier cosa que haga el hombre, ya sea en sentido afirmativo o negativo, constituye por ello mismo cierto modo de existir en el mundo y determina (consciente o inconscientemente) su posición en el universo. Por el mero hecho de existir, el hombre entra en relación con el mundo, y esta relación se da ya antes de que comience a considerarla, haga de ella un objeto de estudio y la confirme o la niegue práctica o intelectualmente.

Praxis

El gran concepto de la moderna filosofía materialista es la praxis. Todo el mundo sabe qué es la práctica y qué no es, ya antes de cualquier filosofía. Entonces ¿por qué la filosofía ha hecho de algo tan evidente su concepto central? ¿O acaso la práctica ha debido convertirse en concepto *filosófico* a fin de disipar la ilusión de certeza que hace creer a la conciencia ingenua que siempre está bien informada acerca de la práctica y la practicidad, así como sobre la relación de la práctica con la teoría, y sobre la actividad práctica y el practicismo? A la conciencia ingenua la filosofía se le presenta como el mundo al revés, y tiene razón: la filosofía invierte "efectivamente" *su* mundo. En efecto, la pregunta filosófica quebranta la certeza del mundo común y de la realidad fetichizada de cada día en cuanto que cuestiona su "racionalidad" Con ello no se quiere decir que la conciencia ingenua no tenga contacto con la filosofía, o que se muestre indiferente hacia sus resultados. La conciencia cotidiana se apropia de ellos y los considera suyos. Pero, por no haber recorrido el *camino* de la filosofía, y llegar a las conclusiones de ésta sin esfuerzo, no las toma muy en serio y las considera obvias. Lo que la filosofía ha *descubierto* sacándolo de su encubrimiento, del olvido y de la mistificación y haciéndolo *evidente,* la conciencia ordinaria se lo apropia como algo obvio. En esta evidencia, todo lo que la filosofía *ha vuelto* visible, claro y perceptible, cae de nuevo en la anonimidad y en la oscuridad.

Del gran descubrimiento de la filosofía materialista sólo queda, en su consideración acrítica, la idea de que la práctica es algo sumamente importante y que la unidad de la teoría y

la práctica vale como el postulado más alto. Pero, por cuanto se ha desvanecido la pregunta filosófica orginaria a cuya luz se hizo el descubrimiento, y lo único que queda en la idea es la importancia del principio, *cambia* el contenido mismo del concepto de la práctica y, a la vez, en diversas etapas, la unidad de la teoría y la práctica es entendida y realizada de manera muy peculiar. En el curso del análisis del trabajo, señalamos una de las modificaciones históricas a que ha estado sometido el concepto de práctica: la práctica ha sido entendida como "socialidad" y la filosofía materialista como doctrina de la "socialidad del hombre". En otra de esas modificaciones, la "práctica" se redujo a mera categoría, y comenzó a cumplir la función de correlato del conocimiento y de concepto fundamental de la epistemología. En ulteriores cambios, la práctica fue identificada con la técnica, en el más amplio sentido de la palabra, y entendida y practicada como manipulación, como técnica operativa, como arte de disponer de los hombres y las cosas; en suma, como poder y arte de manipular tanto el material humano como las cosas. Paralelamente a las modificaciones sufridas por la concepción y la práctica de la praxis, cambiaron también, en consonancia con ellas, la concepción, el cometido y el sentido de la filosofía, así como los conceptos de hombre, mundo y verdad.

¿En qué sentido, y de qué tradición intelectual, la filosofía materialista ha deducido la práctica como *su* propio concepto central? A primera vista puede parecer —y tal apariencia se "ha materializado" con frecuencia en opiniones expresas— que en este caso se ha atribuido *significado* filosófico y *universalidad* a una realidad generalmente conocida, o a una banalidad evidente. ¿Acaso no sabían los pensadores y hombres prácticos de todos los tiempos que el hombre es prácticamente activo? ¿Acaso toda la filosofía de los tiempos modernos no se ha formado (en consciente oposición a la escolástica medieval) como ciencia y conocimiento que deben hacer de

nosotros los "dueños y señores de la naturaleza"? [1] ¿Acaso la filosofía clásica de la historia (Vico, Kant, Hegel) no había formulado ya la idea de que los hombres actúan en la historia, y que de sus acciones derivan consecuencias y resultados, en los que ellos no habían pensado? ¿Es qué la filosofía materialista se ha limitado a reunir concepciones dispersas y aisladas de épocas anteriores acerca de la práctica como actividad humana, como industria y experimento, como astucia histórica de la razón y mediante tal síntesis ha hecho de la práctica la base de la explicación científica de la sociedad? Con ello se vuelve, aunque por otro camino, a la idea de que en el marxismo la filosofía queda suprimida y convertida en una teoría dialéctica de la sociedad, lo que en otras palabras significa que la práctica no es un concepto filosófico, sino una categoría de la teoría dialéctica de la sociedad.

En la filosofía materialista la problemática de la praxis no puede abordarse partiendo de la relación teoría-práctica, o contemplación y actividad, tanto si se proclama el primado de la teoría o contemplación (Aristóteles y la teología medieval) o, a la inversa, si se afirma el primado de la práctica y la actividad (Bacon, Descartes y la ciencia natural moderna). La proclamación del primado de la práctica frente a la teoría va acompañado del desconocimiento del *significado* de la teoría ,la cual con respecto a la práctica se reduce a *mera* teoría y a factor *auxiliar* de la práctica, mientras que el sentido y el contenido de la práctica en esa inversión se comprenden tan poco como en la antigua reivindicación del primado de la teoría. Este primado de la práctica sobre la teoría, que se pone de manifiesto en la formulación de que saber es poder, o en la reivindicación del significado de la teoría *para* la práctica,[2] parte de un aspecto *históricamente determinado* de

[1] Cf. Descartes, *Discurso del método,* VI.

[2] En su tratamiento característico de la relación entre teoría y práctica, Kant refuta los prejuicios de los ignorantes, que, en su *supuesta* práctica, consideran superflua la teoría y al mismo tiempo creen que es un error mucho más grave las opiniones de los astutos sabi-

la praxis, en el cual la *esencia* de esta última se revela y se oculta a la vez en forma característica.

La desacralización de la naturaleza y el descubrimiento de ella como un conglomerado de fuerzas mecánicas, como objeto de explotación y de dominio, marcha a la par con la desacralización del hombre, en la que se descubre un ser al que se puede modelar y formar, o, traducido al lenguaje correspondiente: un ser manipulable. Sólo en ese contexto se comprende el significado histórico de Maquiavelo y el sentido del maquiavelismo. En la ingenua consideración periodística se juzga el maquiavelismo como la quintaesencia de la técnica del gobierno y se ve en él una incitación a la política de la astucia y la deslealtad, del puñal y del veneno. Pero Maquiavelo no fue un observador empírico, o un sutil comentarista de los textos históricos, que habían elaborado literariamente y *universalizado* la práctica corriente de los señores del Renacimiento o las acciones del mundo romano legadas por la historia. Maquiavelo ha entrado en la historia del pensamiento, ante todo, como un profundo analista de la realidad humana. Su descubrimiento fundamental —que corresponde a la ciencia operativa de Bacon y a la moderna concepción de la naturaleza— es el concepto del hombre como ser disponible y manipulable.[3] El cientifismo y el maquiavelismo son dos facetas de una misma realidad. Sobre esta base se formula la con-

hondos que afirman que la teoría es buena de por sí, pero que no sirve a la práctica: "Sin embargo, sería aún más tolerable que un ignorante considerara la teoría como innecesaria y superflua para su supuesta práctica que el que un sabihondo (tal vez para darse importancia) la reputara importante para la escuela, pero afirmando a la vez que las cosas, en la práctica, son de muy otro modo..." Kant, *Sobre el apotegma "puede ser cierto en teoría pero no vale en la práctica". (Kleinere Schriften zur Geschichtsphil,* hsg. von K. Vorländer, S. 70).

[3] La relación entre estas nueva concepción de la realidad y el nacimiento de la tragedia moderna es abordada en el estudio de R. Grebenickova, *Berkovského eseje o tragédii* (N. Berkovskii, *Eseje o tragédii,* Praga, 1962, pág. 17). "...El mundo en el que reina la violencia y corre la sangre es, al mismo tiempo, de un material sorprendentemente dúctil. En él, todo está permitido, todo se puede lograr, todo se puede obtener, todo se puede realizar, y todo está autorizado"

cepción de la política como una técnica calculadora y racionalista, como un modo —científicamente previsible— de manipulación del material humano. A esta concepción, así como a la "práctica" correspondiente, no le importa que el hombre sea por naturaleza bueno o malo. Tanto si es lo uno o lo otro, por su naturaleza es siempre *moldeable;* por ello puede ser objeto de una manipulación calculada y basada en la ciencia. La práctica se presenta bajo la forma histórica de la manipulación y la preocupación o, como más tarde demostraría Marx, bajo el sórdido aspecto del especulador.

Ya sea desde el punto de vista práctico o desde el punto de vista de la teoría de semejante práctica, entendida como manipulación, preocupación y disponibilidad, puede hacerse la apología o la crítica de la "práctica", pero esta actitud —afirmativa o negativa— se mueve en la esfera de la pseudoconcreción, y por ello *no puede* descubrir la auténtica naturaleza de la praxis. Tampoco es posible conocer la naturaleza de la práctica partiendo de la distinción entre hombre teórico y hombre práctico, o de la distinción entre practicidad y teoricidad, pues esa distinción se basa en determinada *forma* o *aspecto* de la práctica, y, por tanto, remite sólo a ésta, y no a la práctica en general.

La problemática de la praxis en la filosofía materialista no se basa en la distinción de dos esferas de la actividad humana, o en una tipología de las posibles y universales intencionalidades del hombre,[4] ni tampoco surge de la forma histórica de relación práctica con la naturaleza y con los hombres como objetos manipulables, sino que se plantea como respuesta filosófica a esta cuestión filosófica; ¿quién es el hombre, qué es la realidad humano-social, y cómo se crea esta realidad?

[4] La distinción de Huserl entre intencionalidad teórica y práctica, así como el postulado de la síntesis de la teoría universal con la práctica universal que *transforma* la humanidad, es importante desde el punto de vista de las posibilidades evolutivas de la filosofía idealista del siglo XX.

En el concepto de la práctica, la realidad humano-social se presenta como lo opuesto al ser dado, es decir, como aquello que forma el ser humano a la vez que es una forma específica de él. *La praxis es la esfera del ser humano.* En este sentido, el concepto de práctica constituye el punto culminante de la filosofía *moderna,* que, frente a la tradición platónico-aristotélica, ha puesto de relieve el verdadero carácter de la creación humana como realidad ontológica. La existencia no sólo "se enriquece" con la obra humana, sino que en ella y en la creación del hombre —como en un proceso ontocreador— se manifiesta la realidad, y en cierto modo se produce el acceso a ésta. En la praxis humana acontece algo esencial, que no es mero símbolo de otra cosa, sino que posee en sí su propia verdad y tiene, al mismo tiempo, una importancia ontológica.[5]

La práctica es, en su esencia y generalidad, la revelación del secreto del hombre como ser onto-creador, como ser que *crea* la realidad (humano-social), y comprende y explica *por ello* la realidad (humana y no humana, la realidad en su totalidad). La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como *transformación* de la realidad.

La práctica es activa y produce históricamente —es decir, continuamente renueva y constituye prácticamente— la unidad del hombre y del mundo, de la materia y del espíritu, del sujeto y del objeto, del producto y de la productividad. Por cuanto que la realidad humano-social es *creada* por la praxis, la historia se presenta como un proceso práctico, en el curso del cual lo humano se distingue de lo no humano; o sea, lo que es humano o no humano no se encuentra ya predeterminado, sino que se determinan en la historia a través de una diferenciación práctica.

[5] El estudio de Hans Blumenberg, "Nachahmung der Natur", en *Studium generale,* 1957, Heft 5, S. 266-283, contiene un material histórico muy importante para este problema.

En el capítulo anterior llamábamos la atención sobre la oscuridad conceptual de las definiciones de la práctica y del trabajo; el trabajo era definido como práctica y la práctica, en sus elementos característicos, quedaba reducida al trabajo.

Ahora bien, si la praxis es el modo específico de ser del hombre, forma parte esencialmente de él en todas sus manifestaciones y no sólo determina algunos de sus aspectos o características. La praxis se funde con *todo* el hombre y lo determina en su totalidad. No es una determinación *exterior* al hombre: una máquina o un perro no tienen ni conocen la praxis. Ni la máquina ni el animal tienen miedo a la muerte, ni se angustian ante la nada, ni gozan al contemplar la belleza. El hombre no produce la cultura y la civilización, su realidad humano-social, como una defensa contra la mortalidad y su finitud, sino que sólo descubre su mortalidad y su finitud sobre la base de la civilización, esto es, de su objetivación. Cómo se produjo el cambio en virtud del cual el animal-hombre, que no sabía nada de la muerte ni de la mortalidad y que, por tanto, no tenía miedo a la muerte, se convirtió en el animal-hombre que ve en ella el remate de su futuro y en el ser que vive por tanto bajo el signo de la muerte. Según Hegel, tal cambio se produjo en el curso de una lucha por el reconocimiento, en el curso de una lucha a muerte. Pero esa lucha únicamente podía entablarse si el hombre ya había descubierto el futuro como dimensión de su existencia, lo que *sólo* era posible sobre la base del trabajo, es decir, de la objetivación del hombre. La lucha a muerte *no puede* desembocar en la muerte; ambos contendientes deben quedar con vida, aunque los dos se empeñen en esta lucha a muerte. Esta *premisa* de la dialéctica del señor y del esclavo es, sin embargo, un supuesto *histórico*. En este combate a muerte el hombre *sólo* deja vivo a su adversario —y, a su vez, el adversario prefiere la esclavitud a la muerte— *sólo porque ambos* conocen ya el futuro

y saben lo que les espera: la dominación *o* la servidumbre.[6] El hombre que prefiere la servidumbre antes que la muerte, y el que arriesga su vida *para* ser reconocido como señor, son hombres que conocen *ya* el tiempo. El hombre se somete a su (futuro) destino de esclavo o lucha por su (futuro) señorío sólo porque elige el presente en función del futuro, y, por tanto, configura su *presente* sobre la base de sus proyectos para el futuro. Ambos forman su propio presente y futuro sobre la base de algo que *todavía* no existe.

El futuro es conocido por uno y otro pero sólo en su inmediatez. El esclavo se vuelve esclavo en la conciencia servil, en la que al principio no cabe esperanza alguna o previsión de que la esclavitud pueda tener fin: entra en su propio futuro como en la eternidad (o para la eternidad). Lo mismo ocurre al señor. Sólo la dialéctica del propio movimiento de las cosas *transforma* el futuro, desvaloriza el futuro *inmediato* como falso o unilateral, y reivindica como verdadero el futuro *mediato;* en la dialéctica del señor y el esclavo, sólo la esclavitud es el camino viable y la ruta de la libertad, mientras que el señorío aparece como un callejón sin salida. Pero, ¿de dónde viene al hombre el conocimiento de su futuro inmediato, que le permite aceptar la lucha por su reconocimiento? La tridimensionalidad del tiempo como forma de su propia existencia se revela al hombre y se constituye en el proceso de objetivación, es decir, en el trabajo.

Así, pues, la praxis comprende también, además del aspecto representado por el trabajo (aspecto *laboral)* un elemento

[6] En relación con esto son importantes las conclusiones polémicas de Engels: "El sometimiento del hombre a servidumbre, en cualquiera de sus formas, presupone en el que lo somete la disposición sobre los medios de trabajo sin los cuales no podría someter al sometido; y en el caso de la esclavitud presupone además la disposición sobre los medios de vida sin los cuales no podría mantener al esclavo... Antes de que sea posible la esclavitud tiene que haberse alcanzado ya un cierto nivel de producción y tiene que darse cierto grado de desigualdad en la distribución." (Engels, *Anti-Dühring,* trad. de M. Sacristán, Ed. Grijalbo, México D. F., 1964, págs. 153 y 154).

existencial que se manifiesta tanto en la actividad objetiva del hombre, transformadora de la naturaleza y donadora de sentido humano al material natural, como en la formación de la subjetividad humana, en la *creación* del sujeto humano, en la cual los aspectos existenciales (angustia, náusea, miedo, alegría, risa, esperanza, etc.) no se presentan como "experiencia" pasiva, sino como parte de la lucha por el reconocimiento, o proceso de realización de la libertad humana. Sin ese aspecto existencial, el trabajo dejaría de ser parte de la praxis. El hombre sólo se libera en el trabajo servil en cuanto que: 1) este trabajo se desarrolla como trabajo de una pluralidad de esclavos, y no de uno solo, con lo que potencialmente se hace posible la solidaridad entre ellos; 2) la contraposición real al trabajo de los esclavos es el no-trabajo de los amos, y el trabajo de los esclavos se inserta realmente en la relación social entre señor y esclavo; sólo en esta *relación práctica* se da la posibilidad de confrontar y, por tanto, de conocer la profunda diferencia de condiciones y de vida; 3) el trabajo del esclavo es vivido y comprendido como trabajo servil y existe como tal en la conciencia del esclavo. *Esta* conciencia constituye un inmenso potencial revolucionario. La libertad no puede surgir de la simple relación objetiva con la naturaleza. Lo que en determinados momentos históricos se presenta como "impersonalidad" u "objetividad" de la praxis, y lo que la falsa conciencia presenta como la más propia practicidad de la práctica, solamente es praxis como manipulación y preocupación, es decir, praxis en forma fetichizada. Sin su elemento existencial, esto es, sin la lucha por el reconocimiento, que impregna todo el ser del hombre, la "praxis" se degrada al nivel de la técnica y la manipulación.

La praxis es tanto objetivación del hombre y dominio de la naturaleza como realización de la libertad humana.[7]

[7] La dialéctica del "señor y el esclavo" es el modelo fundamental de praxis. Esta realidad fundamental escapa a una serie de exégetas de Hegel.

La praxis tiene también otra dimensión: en su proceso, en el cual *se crea* la realidad humana específica, se crea, *en cierto modo* y al mismo tiempo, una realidad que existe independiente del hombre. En la praxis se realiza la *apertura* del hombre a la realidad en general. En el proceso ontocreador de la praxis humana se funda la posibilidad de una ontología, es decir, de una comprensión del ser. La creación de la realidad (humano-social) es la premisa de la apertura y comprensión de la realidad en general. Como creación de la realidad humana, la praxis es, a la vez, el proceso en el que se revela el universo y la realidad en su esencia.[8] La praxis no es la reclusión del hombre en la idolatría de la socialidad y la subjetividad social, sino la apertura del hombre a la realidad y al ser.

Mientras que las más diversas teorías del subjetivismo social (sociología del saber, antropologismo, filosofía de la "cura" o preocupación) han recluido al hombre en una socialidad o en una practicidad concebidas en un sentido subjetivista, ya que —de acuerdo con esas concepciones— el hombre en todas sus creaciones y manifestaciones se *expresa* siempre y *únicamente* a sí mismo y su posición social, a la vez que proyecta en forma de objetividad (o ciencia) su situación subjetivamente objetiva, la filosofía materialista por el contrario sostiene que el hombre, sobre la base de la práctica y en la práctica como proceso ontocreador, crea también la capacidad de penetrar históricamente más allá de sí y en sí mismo, es decir, de estar

[8] La identificación de la praxis, en el verdadero sentido de la palabra, con la manipulación conduce periódicamente a considerar la teoría pura como única vía de acceso del hombre al conocimiento del mundo en la totalidad. De acuerdo con Feuerbach dice también Karl Löwith: "El modo de ver práctico cotidiano sus manipulaciones se fija en esto y aquello con el fin de utilizar y modificar, pero sin penetrar en la totalidad del mundo". K. Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, pág. 243. De manera análoga a Feuerbach, Löwith huye igualmente de "la sucia práctica mercantil", que no acierta a distinguir de la práctica en el auténtico sentido de la palabra, para refugiarse en la teoría pura y desinteresada.

abierto al ser en general. El hombre no está recluido en su animalidad o en su socialidad, porque no sólo es un ser antropológico, sino que está abierto a la comprensión del ser sobre la base de la praxis; es, por tanto, un ser antropocósmico. En la praxis se descubre el fundamento del verdadero centro de actividad,[9] de la verdadera mediación histórica entre el espíritu y la materia, entre la cultura y la naturaleza, entre el hombre y el cosmos, la teoría y la acción, la teoría del conocimiento y la ontología.

Sólo conocemos el mundo, las cosas y los procesos en cuanto los "creamos", o sea, en cuanto que nosotros los reproducimos espiritualmente. Pero esta reproducción espiritual de la realidad no puede ser concebida de otra manera que como uno de los diversos modos de relación humana práctica con la realidad, cuya dimensión más esencial es la *creación* de la realidad humano-social. Sin la creación de la realidad humano-social no es posible siquiera la *reproducción* espiritual e intelectual de la realidad.

¿Cómo se puede comprender la realidad, y qué relación mantiene el finito ser cognoscente con el resto del mundo? La comprensión de las cosas y de su ser, del mundo en sus fenómenos singulares y en su totalidad, es posible para el hombre sobre la base del horizonte que se abre en la praxis. En la praxis, y sobre la base de ella, el hombre supera la clausura de la animalidad y de la naturaleza inorgánica, y establece su relación con el mundo como totalidad. En esta apertura, el hombre —como ser finito— supera su propia finitud y se pone en contacto con la totalidad del mundo. El hombre no es sólo una parte de la totalidad del mundo: sin el hombre como parte de la realidad, y sin su conocimiento como parte de ésta, la realidad y el conocimiento de ella son simples fragmentos. Pero la totalidad del mundo comprende

9 La mediación histórica efectiva, cuyo elemento es el tiempo, se distingue de la mediación ideal en el concepto (Hegel) y también de la ficticia e ilusoria mediación propia de los románticos.

a la vez, como un elemento de su totalidad, el modo de abrirse esa totalidad al hombre, y el modo de descubrir el hombre dicha totalidad.[10]

A la totalidad del mundo pertenece también el hombre con su relación como ser finito con lo infinito, y con su apertura al ser, en las que se funda la posibilidad del lenguaje y de la poesía, de la investigación y del saber.

[10] La filosofía materialista no puede aceptar por ello la ontología dualista, que distingue radicalmente la naturaleza como identidad de la historia como dialéctica. Esta ontología dualista sólo sería legítima si la filosofía de la realidad humana fuese concebida como antropología.

Historia y libertad

Antes de poder decir con fundamento *cómo es* la historia, debemos saber *qué es* la historia y cómo es posible. ¿La historia es absurda y cruel, trágica o grotesca?; ¿en ella se realiza un plan providencial o unas leyes inmanentes?; ¿ es escenario de la arbitrariedad y del azar, o campo del determinismo? A cada una de estas preguntas, y a todas ellas en su conjunto, sólo podremos responder satisfactoriamente si sabemos *qué* es la historia.

El historiador estudia lo que acontece en la historia, mientras que el filósofo plantea el problema de qué es la historia y, en general, cómo es posible. El historiador se ocupa de la historia del medioevo o de la de tiempos más recientes; de la historia de la música o la pintura; de las ideas o personalidades excepcionales; de la historia de un pueblo y de la historia universal; de la historia de una época determinada, o de la historia de toda la humanidad. El filósofo, en cambio, quiere saber cuáles son los supuestos de cualquier historia y cómo puede existir, en general, algo así como la historia. Con sus problemas, el filósofo no entra en la esfera de la problemática específica del historiador, sino que investiga los supuestos de su ciencia y, de esta manera, realiza una labor que el historiador, con sus medios, y dentro de los límites de su ciencia, no podría realizar.

El hombre crea la historia y vive en la historia mucho antes de conocerse a sí mismo como ser histórico. Pero la conciencia histórica que descubre en la historia la dimensión esencial de la realidad humana, no dice aún, por sí sola, la *verdad* acerca de lo que es la historia.

En el historicismo clásico, de Vico a Hegel, la *mistificación*

se manifiesta incluso como una característica de toda formulación *profunda* que intente expresar el ser específico de la historia. Al parecer, la profundidad de la mirada se halla ligada íntimamente a la mistificación; las corrientes positivistas y evolucionistas de la segunda mitad del siglo XIX liberan a la historia de las especulaciones y mistificaciones hegelianas, pero, al mismo tiempo, empobrecen la concepción de la historia y, la hacen por añadidura más pesada al cargarla con el lastre de *nuevas* y vulgares mistificaciones. ¿Es posible comprender la historia en su profundidad y pluridimensionalidad, sin caer en una mistificación? La solución positiva que pueda darse a este problema dependerá de la explicación del carácter o de la función de la citada mistificación. ¿Qué papel desempeña la providencia en la filosofía de la historia de Vico, Schelling y Hegel? ¿Es sólo el elemento religioso y teológico de sus filosofías, o bien, además de esto e independientemente de su procedencia religiosa, cumple otra función? El filósofo que introduce la providencia en la concepción de la historia, ¿es un pensador religioso, o incluso un pensador no religioso puede verse obligado *por determinada razón* a valerse de la "providencia" como de un elemento constitutivo del concepto de historia? El problema sólo puede plantearse en esta forma si se parte del supuesto de que la problemática religiosa es un absurdo y un engaño, o bien si se considera que la historia moderna y el pensamiento moderno no son sino un largo proceso de secularización de la concepción cristiano-teológica del mundo. La cosa en cambio se presenta de un modo *totalmente* distinto si la problemática religiosa es considerada como una expresión *mistificadora* de problemas reales. En tal caso, la historia del pensamiento moderno deja de presentarse como un largo proceso de mundanización, y se muestra bajo su verdadero aspecto: como un intento de resolver *racionalmente* una problemática que en la religión se *expresa* en forma mistificada. Desde este punto de vista, para la solución del problema resulta secundario

cómo se justifica la existencia de la providencia en la concepción de la historia.

La providencia en la historia puede recibir diversos nombres, pero el *problema* sigue en pie: sin providencia, sin la "mano invisible",[11] sin "la astucia de la razón", sin "la intención de la naturaleza",[12] la historia es incomprensible, porque se *manifiesta* como *caos* de acciones aisladas de los individuos, de las clases sociales y de los pueblos, como *eterno cambio* que condena a desaparecer toda obra humana, como *alternativa* del bien y del mal, de lo humano y lo inhumano, de lo positivo y lo negativo, sin garantía alguna de que en esta contienda *deban* triunfar el bien y lo humano. *La providencia fundamenta y asegura la racionalidad de la historia.* En "la astucia de la razón", en "la intención de la naturaleza", en la sabiduría de "la mano invisible", no se representa el hecho banal de que el choque de las acciones individuales tenga como efecto real algo distinto de lo que en un principio se habían imaginado los hombres y en consecuencia de que en la actividad humana el resultado no concuerde con el propósito. La filosofía clásica de la historia postula que el resultado de la discordancia entre las intenciones y los resultados de la actividad humana es la realidad *racional.* En el choque caótico e incontrolable de las acciones humanas, en el desacuer-

[11] Veamos en este contexto una idea de Adam Smith, sumamente importante para comprender las posteriores consideraciones de Kant y Hegel, mucho menos cargadas de "practicismo inglés". (El capitalista) "persigue sólo su propia seguridad, y por el heho de que ...dirige la producción de modo que su producto alcance el máximo valor, persigue por tanto únicamente su propio beneficio; y, como en muchos otros casos, en este le guía una especie de mano invisible para ayudarle a alcanzar un fin por el cual no se interesa". A. Smith, *Investigación sobre la naturaleza y las causas de las riquezas de las naciones.*

[12] Kant anticipa en el año 1784 la hegeliana "astucia de la razón": "Algunos hombres, e incluso pueblos enteros, no suelen pensar en que, al obrar cada uno de ellos con arreglo a su sentido propio y persiguiendo sus propias intenciones, muchas veces unos en contra de otros, se atienen insensiblemente, como siguiendo una pauta, a los designios de la naturaleza, que ellos desconocen, y trabajan por su realización". Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte, Werke,* Bd. VI, S. 34.

do entre la necesidad y la libertad del obrar humano —es decir, entre lo que los hombres piensan y lo que hacen efectivamente, entre lo que creen ser y lo que realmente son—, nace algo que los hombres no habían previsto ni imaginado, pero que es *racional.* Si los hombres quedaran abandonados a sí mismos, a sus pasiones e intereses, a sus actos, a su egoísmo y a su ceguera particular, la historia no llegaría a su apogeo escatológico, sino que transcurriría como un eterno y absurdo movimiento pendular entre la razón y la sinrazón; lo bueno y lo malo, lo humano y lo inhumano serían realmente un "sistema de impiedad y ateísmo". Si la historia es racional y tiene sentido, esto se debe únicamente al hecho de que en ella se manifiesta y cumple una intención *superior,* la razón o el plan de la providencia. "La historia como un todo es la paulatina manifestación de lo absoluto que va revelándose gradualmente".[13] Las acciones humanas de por sí carecen de sentido y razón; *cobran* sentido y *adquieren* su racionalidad *en relación* con el plan y la razón de la providencia. De esta concepción derivan dos importantes consecuencias: la historia *se crea* como proceso *dialéctico,* pero los hombres son simples *instrumentos* de la dialéctica histórica. En la historia tiene lugar la unidad de la necesidad y la libertad pero, en fin de cuentas, la libertad es sólo supuesta y la *unidad* de la libertad y la necesidad resulta, por tanto, ficticia. En esta contradicción se pone de manifiesto la grandeza y la limitación de la concepción clásica de la historia.[14] En la filosofía clásica la problemática de la historia *ha sido planteada acertadamente,* pero no resuelta. O, más exactamente: el justo planteamiento *inicial* se desvanece en el *proceso* de su solución. La formulación

[13] Schelling, *Werke,* II, pág. 603.

[14] La relación entre libertad y necesidad es el problema central de la filosofía clásica alemana. Cf. A. F. Asmus, *Marx i buzhoasnyi istorizm* (Marx y el historicismo burgués), Moscú 1933, pág. 68. En sus partes históricas, y particularmente en el examen de la problemática histórico-filosófica de Hobbes, Spinoza, Schelling y Hegel, esta obra no ha perdido hasta hoy su valor científico.

inicial es ésta: en la historia no rige una ley absoluta ni la libertad absoluta; en la historia no hay nada absolutamente necesario ni absolutamente casual; la historia *es* la dialéctica de la libertad y la necesidad. La *solución* es expresada con estas palabras bien conocidas: la libertad es la necesidad *comprendida;* la libertad es aparente.[15] Para que la historia sea racional y tenga sentido ésta debe ajustarse al plan de la providencia, en el que los individuos históricos (personalidades excepcionales, pueblos y clases sociales) son ejecutores, conscientes o inconscientes, de una necesidad predeterminada. Los hombres *actúan* en la historia, pero sólo la hacen *aparentemente:* en la historia se realiza la necesidad (el plan de la providencia, la armonía preestablecida) y las personalidades históricas son sus instrumentos u órganos ejecutivos.

En el siglo XX ya no constituye un descubrimiento científico el hecho de denunciar esa concepción como una mistificación, o el criticarla como una "religión de la libertad" o puro "ro-

[15] "Lo que en cualquier acto, incluso desde un punto de vista inferior, podría parecer simplemente como algo libre, y, por tanto, algo objetivamente fortuito, es sencillamente que el individuo, de aquello que está predeterminado y es necesario, hace precisamente su propia *acción;* pero, por lo demás, y por lo que se refiere al resultado, el individuo es siempre en lo bueno y en lo malo instrumento de la necesidad absoluta". Schelling, *Werke,* III, pág. 313. El filósofo checo Augustin Smetana observaba irónicamente, que la filosofía de Schelling había agudizalo el problema, pero que el llegar el momento de resolverlo arrió la bandera de la ciencia e izó la de la fe. Según la formulación de Schelling, la contradicción entre libertad y necesidad sería resuelta "si pudiésemos privar al concepto de acción del signo de la libertad, es decir, si no existiese contradicción alguna". (Aug. Smetana, Obras escogidas, Praga, 1960, pág. 66-67) Los historiadores contemporáneos de la filosofía comparten esta opinión. H. Fuhrmanns, editor de los escritos de Schelling sobre la libertad, caracteriza así la concepción de la libertad en la filosofía de la historia de Hegel y de Schelling: "Libertad... es... el servicio obligatorio que se presta a algo predeterminado". Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit,* Düsseldorf. 1950, pág. XV. Otro autor escribe sobre Schelling: "En relación con el poder de los determinantes, que en la historia actúan en cierto modo subterráneamente, la espontaneidad de la decisión individual significa poco, suponiendo que signifique algo". H. Barth, *Philosophie der Erscheinung,* Basilea, 1959, II. Bd., págs. 569-570.

manticismo". Efectivamente, en la filosofía de la historia el destino del hombre se establece infaliblemente por una fuerza infinita, denominada de distintas maneras (Humanidad, Razón, la Absoluto, Espíritu, Providencia), que se plantea siempre el mismo objetivo: superar los defectos, corregir las desviaciones y conducir al triunfo definitivo del bien. La filosofía de la historia se basa efectivamente en el supuesto de que el éxito final de la actividad humana se halla garantizado necesariamente por la estructura metafísica del mundo.[16] Pero después de la comprobación de Marx de que la historia no hace absolutamente nada, y que *todo* en ella, incluyendo a la propia historia, lo hace el hombre, ya no es importante la tarea de enumerar las insuficiencias de la filosofía de la historia, sino la de estudiar las *causas* de su mistificación fundamental. La historia la hacen los hombres. Pero, entonces, ¿por qué creen los hombres que al "hacer la historia" son simples instrumentos o ejecutores? Los hombres actúan en la historia por su cuenta y riesgo. Pero ¿por qué actúan con la creencia y la convicción de que han sido llamados a la acción histórica por un poder superior? La historia es un producto humano. Pero, entonces, ¿por qué los hombres actúan siempre *como* ejecutores autorizados de este producto? El individuo encuentra el *valor* necesario para actuar, *justifica* y *legitima* su propia acción por el hecho de transformarse él mismo en instrumento de un poder suprahumano y de convertirse en portavoz, subdirector o viceadministrador de Dios, de la Verdad, de la Humanidad. No realiza *sus* propios fines, sino que cumple la voluntad del Espíritu del Mundo; no defiende tampoco sus propios intereses, sino que aplica las férreas leyes de la historia. Desde el punto de vista de la técnica y la ejecución, dar muerte a un hombre es una faena simple.[17] El puñal, la espada, el hacha, la ametralladora, las pistolas o las bombas son instru-

[16] N. Abbagnano, *Posibilità e libertà,* Turín, 1956, págs. 26-27.

[17] Según cálculos de científicos suizos, las guerras libradas hasta hoy han dejado un saldo de 3.640 millones de muertos.

mentos eficaces y probados. Pero la "faena simple" se complica inmediatamente al pasar de su "realización" a su "valoración"; de la "técnica" a la "sociedad". Quien mata por motivos personales, con su propia mano y como asunto privado, es un *homicida.* Quien mata por encargo superior y en "interés de la sociedad", *no lo es.* Cuando el ejecutor del acto es un *mero* instrumento, no puede tratarse de crimen. Si voy a matar a un hombre por mi propio impulso, y me aterrorizo de mi intención, puedo dar marcha atrás y no llevarla a efecto; en *esta* renuncia a ejecutar el acto no hay nada de cobarde o deshonroso. Pero si mato "por encargo superior", por orden del Pueblo, de la Iglesia o de la Necesidad Histórica, no puedo renunciar a *mi* acción, si no quiero ser un cobarde. Mi acción no es un homicidio, sino un rendimiento de cuentas, un juicio, el cumplimiento de la justicia, un deber civil, un acto heroico. Pero la "verdad" de la historia, es decir, su concreción y plasticidad, su pluridimensionalidad y realidad, consiste en que una misma acción pueda ser a la vez homicidio y heroísmo; que una homicidio pueda pasar por un acto heroico, y que éste se degrade hasta el homicidio; que los intereses particulares puedan ser proclamados intereses generales, y los intereses efectivamente generales sean rebajados al nivel de propósitos individuales.[18]

A la historia "pertenecen" tanto el heroísmo como el crimen. La quema de herejes no es una "aberración" de la época ,una anomalía o una anormalidad "de una época tenebrosa" y, por tanto, un hecho históricamente marginal, sino que es una parte del feudalismo, tan normal y esencial como

[18] Hegel critica "el alma bella" de los románticos, que sabe que el mundo es sucio y no quiere mancharse al contacto con él, es decir, en la acción. No podemos identificar esta crítica, hecha desde el punto de vista de la "actividad histórica", con la "crítica" que llevan a cabo los miembros del "parque zoológico humano", que condenan "el alma bella" sólo para enmascarar con una fraseología "histórica" su negocio terrenal y privado, en el que sólo estan en juego literalmente los intereses privados propios de un chalán.

la infabilidad del Papa y el trabajo de los siervos. La filosofía de la historia ha revalorado el papel del mal como elemento constitutivo de la creación de la realidad humano-social, aunque este papel se halla predeterminado por la constitución metafísica universal del mundo: el mal es una *parte* del bien; su función *positiva* estriba en preparar o suscitar el bien. Si se piensa en el triunfo definitivo del bien, asegurado por una necesidad metafísica, también el mal desempeña un papel positivo.

Mas si la constitución metafísica del mundo que garantiza la victoria del bien, da sentido a la historia y prefigura su razón, no es una estructura inmanente de la realidad, sino una de las "imágenes históricas" del mundo; si la historia no se halla predeterminada y el hombre no puede leer en ningún fenómeno del mundo que el triunfo del bien en la historia está garantizado absolutamente y para siempre; si la Razón, que Hegel buscaba en la historia para que fuere racional, no es la razón "imparcial" y suprahistórica del observador objetivo, sino la razón, dialécticamente formulada, de la concepción cristiano-teológica del mundo, ¿se desprende de todo ello que historia y razón se excluyen? De la crítica de la filosofía de la historia se deduce, ante todo, que la razón providencialmente construida no hace posible una comprensión racional de la historia. La historia es razón providencial *antes de ser prefigurada* racionalmente, y sólo sobre la base de este infundado supuesto metafísico se construye la hipótesis de "la astucia de la historia", de "la mano invisible", de la "intención de la naturaleza", gracias a la cual, es decir, gracias a una mística transformación dialéctica, de la actividad humana, caótica y particular, se produce un resultado *racional*. La historia sólo es racional porque *anticipadamente* está prefigurada y predeterminada como racional. En relación con *esta* razón, todo lo que es irracional —el mal y la negatividad, el sacrificio y el sufrimiento— se convierte en magnitud despreciable, o signo accesorio concomitante. Tampoco en la concepción

hegeliana la razón histórica es dialectizada consecuentemente. La consecuente dialectización de la razón histórica exige la eliminación del fundamento metafísico y providencial de la razón misma. La razón no está prefigurada de antemano en la historia a fin de que se manifieste como razón en el proceso histórico, sino que la razón *se crea* como tal en la historia. La concepción providencialista cree que la historia ha sido *ordenada* por la razón y que esta última, previamente dispuesta, se manifiesta en la historia a través de su gradual realización. Para la concepción materialista por el contrario, la razón sólo se crea en la historia, pues la historia no está *racionalmente predeterminada,* sino que *se hace* racional. La razón en la historia no es la razón providencial de la armonía preestablecida y del triunfo del bien metafísicamente predeterminado, sino la *razón batalladora* de la dialéctica histórica, por la cual en la historia se combate por la *racionalidad,* y cada fase histórica de la razón se realiza en conflicto con la sinrazón histórica. La razón en la historia se hace razón en el momento mismo en que se realiza. En la historia no existe una razón acabada, suprahistórica, que se manifieste en los acontecimientos históricos. La razón histórica alcanza su propia racionalidad en su realización.

¿Qué es lo que realiza el hombre en la historia? ¿El progreso en la libertad? ¿Un plan providencial? ¿La marcha de la necesidad? En la historia el hombre se realiza a sí mismo. No sólo porque antes de la historia, e independientemente de ella, *no sabe* quién es; sino porque sólo en la historia el hombre *existe.* El hombre se realiza, es decir, se humaniza, en la historia. La escala de esta realización es tan amplia, que el hombre caracteriza su propia actividad como *inhumana,* ya que sabe que sólo él puede actuar de un modo inhumano. En cuanto que el Renacimiento descubre que el hombre es su propio creador y que puede llegar a ser lo que él haga de sí mismo, ángel o bestia humana, león humano u oso, o bien

cualquier otra cosa,[19] pronto se hace evidente que la historia humana es el despliegue de esta "posibilidad" en el tiempo. El sentido de la historia se halla en la historia misma: en la historia el hombre se despliega a sí mismo y este despliegue histórico —equivalente a la creación del hombre y de la humanidad —es el único sentido de la historia.[20]

En la historia se realiza el hombre y sólo el hombre. La historia, por tanto, no es trágica, pero lo trágico está en la historia; no es absurda, pero lo absurdo surge en la historia; no es cruel, pero la crueldad se comete en la historia; no es ridícula, pero la farsa se representa en la historia. En la historia, las distintas fases se suceden unas a otras en cierto orden y con cierta sujeción a leyes, pero jamás llegan a su remate *definitivo* ni a una conclusión apocalíptica. Ninguna época histórica es, absoluta y *exclusivamente,* paso a otra fase de la misma manera que ninguna época se alza por encima de la historia. En *cada* época se anuda la tridimensionalidad del tiempo; con sus premisas se vincula al pasado, con sus consecuencias tiende al futuro, y con su estructura se halla anclada en el presente.

Si la primera premisa fundamental de la historia es el hecho de *ser creada por el hombre,* la segunda, igualmente fundamental, es la necesidad de que en esta creación se de una *continuidad.* La historia sólo es posible en cuanto que el hombre no comienza siempre de nuevo ni tampoco desde el principio, sino que enlaza con el trabajo y los resultados de las generaciones precedentes. Si la humanidad comenzase siempre de nuevo y cada acción careciese de antecedentes, la huma-

[19] *Potest igitur homo esse humanus deus atque deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus aut aliud quodcumque.*

[20] El autor de esta concepción revolucionaria antiteológica es el cardenal Nicolás de Cusa: *Non ergo activae creationis humanitatis alius extat finis quam humanitas.* Véase E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento), Leipzig, 1927, pág. 92.

nidad no avanzaría un solo paso y su existencia se movería en el círculo de la periódica repetición de un comienzo absoluto y de un final también absoluto.

La conexión interna de la praxis objetivante y objetivada de la humanidad, denominada sustancia, espíritu objetivo, cultura o civilización, e interpretada en la filosofía materialista como unidad histórica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, crea la "razón", de la sociedad que se realiza históricamente y con independencia de cada individuo por separado, y por ello supraindividual, pero sólo existe realmente *a través* de la actividad y de la razón de los individuos. La sustancia social objetiva —como fuerzas productivas materializadas, lenguaje y formas del pensamiento—, es *independiente* de la voluntad y de la conciencia de los individuos, pero sólo *existe* a través de *su* actividad, de *su* pensamiento, y *su* lenguaje. Las máquinas que no son puestas en movimiento por la actividad humana, un lenguaje no hablado por los hombres, o las formas lógicas que no sirven a los hombres para expresar sus ideas, *son* instrumentos muertos *o* cosas absurdas. La praxis objetivante y objetivada de la humanidad —como fuerzas productivas, lenguaje, formas de pensamiento, etc.—, sólo existe como *continuidad de la historia* en relación con la *actividad* de los hombres. La praxis objetivante y objetivada de la humanidad es el elemento perdurable y constante de la realidad humana y, bajo este aspecto, da la impresión de ser una realidad *más real* que la propia práctica o cualquier otra actividad humana. En ello se basa la *posibilidad* de transformar el sujeto en objeto, es decir, la forma *fundamental* de la mistificación histórica.[21] Puesto que la

[21] El carácter y la extensión de este trabajo no nos permiten hacer ahora un análisis histórico detallado de la evolución intelectual de Marx, en el que se demostraría que la problemática del *sujeto-objeto constituye el punto central del encuentro de la filosofía materialista con Hegel.* Podríamos seguir paso a paso y documentar abundantemente cómo Marx *se ha ocupado* de esta problemática tanto *en sus primeros escritos como en la época de "El Capital"*. Desde el punto de vista de la historia de

práctica objetivante y objetivada del hombre *sobrevive* a cada individuo y es independiente de él, la mayoría de las veces el hombre se interpreta a sí mismo, e interpreta su historia y su futuro, ante todo, en función de su propia *creación*. En comparación con la finitud de la vida individual, la práctica objetivante y objetivada de la humanidad encarna la *eternidad* del hombre. En comparación con la casualidad y fragilidad de la existencia individual representa la "sustancia social" de lo perdurable y absoluto; en comparación con la razón limitada y la irracionalidad del individuo empírico, esta sustancia es la auténtica razón. Si el hombre se considera a sí mismo como instrumento o portavoz de la Providencia, del Espíritu Absoluto, de la Historia, etc., es decir, de una fuerza absoluta que supera infinitamente la posibilidad y la razón del individuo, el hombre cae en la mistificación. Pero esta mistificación no es la expresión racional de un absurdo, sino la expresión mistificada de una realidad racional: la práctica objetivante y objetivada de la humanidad llega a la mente de los hombres bajo la forma de un ser metafísico e independiente de la humanidad. El hombre sólo crea su eternidad en la praxis objetivante —es decir, histórica— y en sus productos. En su forma enajenada la praxis objetivante y objetivada de la humanidad se convierte en un *sujeto* místico, en el que el hombre busca garantía contra la casualidad, la irracionalidad y la fragilidad de su propia existencia individual.

Los hombres entran en una situación dada independientemente de su conciencia y su voluntad, pero apenas "se encuentran" en ella, la transforman. La situación dada no existe sin los hombres, ni los hombres sin situación. Unicamente sobre esta base puede desarrollarse la *dialéctica* entre la situación —*dada* a cada individuo, a cada generación, a cada época y clase— y la *acción*, que se desarrolla sobre la base de pre-

esta polémica es muy instructiva la primera edición de *El Capital*, del año 1867. En las ediciones posteriores gran parte de la polémica explícita con Hegel fue suprimida.

misas ya dadas y realizadas.[22] Con respecto a esta acción, la situación dada se presenta como condición y premisa; a su vez, la acción da a esta situación determinado *sentido*. El hombre no supera (trasciende) *originariamente* la situación con su conciencia, intención y sus proyectos ideales, sino con la praxis. La realidad no es el sistema de mis significados ni se transforma de acuerdo con los significados que atribuyo a mis proyectos. Pero con su acción el hombre inscribe significados en el mundo y crea la estructura significativa del propio mundo. Con mis proyectos, mi imaginación y fantasía, en mis sueños y visiones, puedo *transformar* las cuatro paredes de la celda en la que estoy recluido y encadenado en un reino de la libertad; pero estos proyectos ideales no cambian en nada el hecho de que las cuatro paredes son una prisión, y de que entre ellas estoy privado de libertad. Para un siervo de la gleba la "situación dada" es inmediatamente la condición natural de su vida; de un modo mediato, a través de su actividad, en la revuelta o en la insurrección campesina, el siervo le atribuye el significado de prisión: la situación dada *es más* que la situación dada, y el siervo de la gleba *es más* que una simple parte integrante de ella. La situación dada y el hombre son los elementos constitutivos de la praxis, que es la condición fundamental para trascender en cualquier forma la situación. Las condiciones de la vida humana se convierten en una situación insoportable e inhumana *en relación* con la praxis, que está llamada a transformarla. Los hombres actúan en la situación dada, y con su acción práctica dan a ésta un significado. Las formas de *movimiento* social se convierten en *grilletes*. El

22 En la historia se dan estos tres aspectos fundamentales: la dialéctica de la situación dada y de la acción; la dialéctica de las intenciones y de los resultados de la actividad humana y la dialéctica del ser y de la conciencia de los hombres; es decir, la oscilación entre lo que los hombres son y lo que piensan de sí mismos o lo que otros juzgan de ellos, entre el auténtico significado y el significado supuesto y carácter de su actividad. En la ósmosis y en la unidad de estos elementos, se basa la pluridimensionalidad de la historia.

orden, las instituciones, los modos y formas de convivencia, son el *espacio* en el que se realiza el movimiento social. En determinada situación este espacio se vuelve *limitado* y es vivido como prisión y privación de libertad. En la tradición materialista, comenzando por Hobbes, la libertad se halla determinada por el espacio en el que se mueve el cuerpo. Partiendo de la concepción mecanicista del espacio, que es indiferente al movimiento y al carácter del cuerpo, y determina sólo la forma exterior de su movimiento, y, pasando por la teoría del ambiente social de la ilustración francesa, se llega a la concepción materialista que culmina en la idea de que la libertad es el espacio histórico, que se despliega y realiza merced a la actividad del "cuerpo histórico", o sea, de la sociedad, la clase, el individuo. La libertad no es un estado, sino la actividad histórica que crea las formas correspondiente de convivencia humana, es decir, de espacio social.

El hombre

Los dioses sólo existen para quienes los reconocen. Más allá de los confines de la Tierra se transforman en simple leño al igual que un rey se convierte en un hombre cualquiera. ¿Por qué? Porque Dios no es un trozo de madera, sino una relación y un producto social. La crítica de la Ilustración que dejaba a los hombres sin religión y que les demostraba que los altares, los dioses, los santos y los oratorios no eran "otra cosa" que madera, tela y piedra, se encontraba filosóficamente por debajo de la fe de los creyentes, puesto que los dioses, los santos y los templos no son en realidad cera, tela o piedra. Son productos sociales, y no naturaleza. Por esta razón, la naturaleza no puede crearlos ni sustituirlos. Semejante concepción naturalista ha creado una falsa imagen de la realidad social, de la conciencia humana y de la naturaleza. En ella la conciencia se concibe exclusivamente como una función biológica de adaptación y orientación del organismo en el medio ambiente, función que se caracteriza por dos factores básicos: impulso y reacción. De este modo la conciencia puede explicarse como una propiedad común a todas las especies animales superiores, pero con ello no se logra captar el carácter específico de la conciencia humana. Esta es una actividad del sujeto que crea la realidad humana y social como unidad de la existencia y de los significados, de la realidad y del sentido.

Mientras que el materialismo tradicional proclamaba la materialidad del mundo y la pertenencia del hombre a la naturaleza, el trascendentalismo, por el contrario, reivindica la autonomía de la razón y del espíritu como actividad del sujeto. La materialidad era separada de la actividad, porque los

valores y los significados no se hallan inscritos en la naturaleza, y la libertad humana no puede ser deducida de la cadena causal que conduce del liquen y el protozoo al hombre. Mientras que el idealismo aislaba los significados de la realidad material y hacía de ellos una realidad autónoma, el positivismo naturalista despojaba a la realidad de significados. Con esto llegó a su término la obra de mistificación, ya que la realidad podía considerarse tanto más real cuanto más perfectamente se eliminaban de ella el hombre y los significados humanos.

Pero la "realidad humana", excluida de la ciencia y de la filosofía, no deja de existir. Sólo así podemos explicarnos las olas, periódicamente renovadas, de "antropologismo", que vuelven los ojos al hombre "olvidado" y a su problemática. Se opina entonces que el hombre se ocupa de todo lo que existe entre el cielo y la tierra, pero se olvida de sí mismo. Se elabora una tipología llamada a demostrar que sólo las épocas de aislamiento del hombre son favorables a la antropología filosófica, es decir, al conocimiento del hombre, mientras que las épocas extrovertidas hablan del hombre en tercera persona, justamente tal como hablan de las piedras y de los animales,[23] e ignoran su naturaleza específica. La existencia y la necesidad de una antropología filosófica se basa en la hipótesis de que en ninguna época histórica el hombre ha sido un problema como lo es en la actualidad, cuando el hombre ha acumulado una cantidad de conocimientos sobre sí mismo muy superior a los acumulados en cualquier otra época a la vez que ignora mucho más que en cualquier otra época quién es.[24] Y en un tiempo en que la "antropología" llega a su cenit se manifiesta la opinión de que la "antropología" no es, ante todo y en primer lugar, la ciencia que trata del hombre (ciencia, por lo demás, problemática y difícilmente definible),

[23] Martin Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, 1948, págs. 9-10.

[24] "...en ningún momento de la historia el hombre se ha vuelto tan problemático ante sus propios ojos como en el presente." Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, pág. 14.

sino más bien "la tendencia fundamental" de la época que ha problematizado al hombre.[25]

Si la "antropología filosófica" quiere ser la ciencia del hombre, y trata de examinar su posición en el universo, se plantea ante todo la cuestion de por qué el hombre es *más* hombre en el *aislamiento,* cuando se ocupa de sí mismo, que en sus "momentos de extroversión", cuando analiza todo lo que existe "entre el cielo y la tierra". ¿No sostiene la "antropología filosófica" que las épocas de los sin patria, de aislamiento y de problematización del hombre son los períodos más fructíferos para el pensamiento antropológico, sólo porque interpreta ya de *determinado* modo la problemática del hombre, y únicamente considera como problemática antropológica *ciertos* aspectos del hombre?

Al volver sus ojos al mundo exterior e indagar las leyes del proceso natural, el hombre no es por ello menos hombre que al interrogarse dramáticamente sobre sí mismo: *Quid ergo sum, Deus meus, quae natura mea?* Si la "antropología filosófica" atribuye un lugar privilegiado a determinados aspectos y problemas, con ello demuestra que no ha surgido como problemática del ser del hombre y de su puesto en el universo, sino como reacción a una determinada *situación histórica* de los hombres en el siglo XX.

La "antropología filosófica" pretende ser la filosofía del hombre y pone al hombre como base de la problemática filosófica. ¿Es legítima tal pretensión? Observemos, ante todo, que la expresión 'filosofía del hombre" tiene muchos significados. Los problemas filosóficos no están inscritos en el mundo, sino que los plantea el hombre. "Filosofía del hombre" significa que sólo el hombre filosofa y plantea problemas filosóficos. La filosofía es una de sus actividades. En este sentido *toda* filosofía es "filosofía del hombre" y deja de ser superfluo subrayar el carácter humano de la filosofía con una

[25] M. Heidegger. *Kant und das Problem der Metaphysik,* Bonn 1929, págs. 199-200.

denominación particular. Pero la "filosofía del hombre" tiene también otro significado: *toda* problemática filosófica es en su esencia una problemática antropológica, ya que el hombre antropomorfiza *todo* aquello con lo que, teórica o prácticamente, entra en contacto. Todas las preguntas y respuestas, todas las dudas y todos los conocimientos, se refieren principalmente y en primer lugar al hombre. En toda actividad suya, desde el esfuerzo práctico hasta la observación de las órbitas de los cuerpos celestes, el hombre se define, ante todo, a sí mismo.

La "antropología filosófica" se remite a las famosas preguntas de Kant:

1) ¿Qué puedo saber?
2) ¿Qué debo hacer?
3) ¿Qué puedo esperar?

A estas tres preguntas agrega Kant una cuarta: ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta contesta la metafísica; a la segunda, la moral; a la tercera, la religión, y a la cuarta, la antropología. Pero Kant observa explícitamente que, en realidad, también las tres primeras cuestiones pertenecen a la antropología, pues todas ellas se relacionan con la cuarta.[26] ¿Cómo es el ser que se pregunta qué puede saber, qué debe hacer y qué puede esperar?

Según *donde* se ponga el acento, las preguntas de Kant pueden ser interpretadas en el sentido de la finitud del hombre (Heidegger), o en el sentido de la participación humana en el infinito (Buber). Pero, independientemente de las diversas interpretaciones, las tres primeras preguntas *predeterminan* la respuesta a la cuarta pregunta. El hombre es un ser que sabe lo que puede conocer, lo que tiene que hacer, y lo que puede esperar. Con las primeras tres preguntas el hombre es definido como sujeto *cognoscente* o sujeto del conocimiento.

[26] "En definitiva todo esto se podría adscribir a la antropología desde el momento que las tres primeras cuestiones se refieren a la última" Kant, *Werke*, Bd. IX, pág. 24.

En este horizonte intelectual así trazado, otras nuevas generaciones elaboran sus complementos o precisiones y llegan a la conclusión de que el hombre no es sólo un ser cognoscente, sino también un ser que vive y actúa: el hombre es sujeto del conocimiento, sujeto de vida y de acción. En el consecuente perfeccionamiento de ese trazado el mundo se presenta como un proyecto del hombre: el mundo sólo es en cuanto existe el hombre.

En este otro significado, la "filosofía del hombre" expresa la posición de la subjetividad humana; o sea, el fundamento y el punto de partida de la filosofía no es el hombre, el hombre en general, sino determinada *concepción* del hombre. La antropología filosófica sólo es filosofía del hombre en cuanto que lo concibe como subjetividad.

Pero la filosofía del hombre tiene también un tercer significado. Es una disciplina programática que debe ocuparse de las cuestiones olvidadas como la responsabilidad del individuo, el sentido de la vida, el carácter conflictivo de la moral, etc. La filosofía del hombre es, en este sentido, una denominación que designa lo olvidado o desatendido, lo prohibido y lo descuidado. Se concibe como un *apéndice* necesario, por medio del cual la filosofía existente hasta ahora debe ser completada, a fin de que esté a la altura de la época, y pueda dar una respuesta a todos los problemas. Si dejamos a un lado el hecho totalmente prosaico de que los problemas de la ética son definidos con términos pomposos, la concepción programática de la "filosofía del hombre" sufre una insuperable contradicción interna. La necesidad de la "filosofía del hombre" como *complemento* de la filosofía pone de manifiesto la falta de claridad, o la problematicidad, de los principios fundamentales de la filosofía que exige un "añadido antropológico". La filosofía, en su trazado y estructura fundamental, ha *desatendido* la realidad del hombre, o lo ha englobado en sí misma en cuanto que la ha transformado en lo no humano, esto es, en cuanto la ha reducido a una magnitud físico-

matemática, y ahora, bajo la presión de una necesidad *exterior,* se ve impelida a completar la filosofía así estructurada con lo que le falta: el hombre. A la filosofía de la realidad sin el hombre se añade, como complemento, la filosofía del hombre. Tenemos aquí dos polos opuestos: de un lado, las concepciones según las cuales la realidad es la *realidad* del hombre y el mundo es una proyección humana; de otro, las concepciones de la realidad en las cuales el mundo es sólo auténtico y objetivo en cuanto se ordena como mundo *sin* el hombre. Pero este mundo sin el hombre *no es* la auténtica realidad, sino solamente una de las construcciones de la subjetividad humana, uno de los múltiples modos que tiene el hombre de asimilar (y reproducir espiritualmente) el mundo. La imagen física del mundo forjada por las modernas ciencias naturales, desde Galileo a Einstein, constituye uno de los modos práctico-espirituales de alcanzar la realidad: uno de los modos de sistematizar teóricamente (de reproducir espiritualmente) y de dominar prácticamente la realidad. Si esta imagen se ontologiza (lo que está excluido para la filosofía materialista, ya que concibe el conocimiento como una reproducción espiritual de la realidad); esto es, si es considerada como la realidad misma, y el hombre busca su relación y su lugar en esta "realidad", sólo resolverá positivamente esta tarea si se transforma a sí mismo en una magnitud físico matemática, es decir, en una parte calculable del sistema construido, o bien, en cuanto se inserta o se suma al sistema así estructurado como sujeto; vale decir, como teórico, físico o matemático.

La realidad no es (auténtica) realidad *sin* el hombre, de la misma manera que tampoco es (únicamente) la realidad del hombre. Es la realidad de la naturaleza como totalidad absoluta, independiente no sólo de la conciencia del hombre, sino también de su existencia, y es la realidad del hombre, que en la naturaleza, y como parte de ella, crea la realidad humano-social, que trasciende a la naturaleza, y define en la historia su propio lugar en el universo. El hombre no vive en dos

esferas distintas; no habita con una parte de su ser en la historia y con la otra en la naturaleza. *Como hombre está siempre, y a la vez, en la naturaleza y en la historia.* Como ser histórico, y por tanto como ser social, humaniza la naturaleza, pero también la conoce y reconoce como totalidad absoluta, como *causa sui* que se basta a sí misma, como condición y supuesto de la humanización. En la concepción cosmológica de Heráclito y Spinoza, el hombre conocía la naturaleza como totalidad absoluta e inagotable, con respecto a la cual se definía una y otra vez en la historia merced a su dominio sobre las fuerzas naturales, a su conocimiento de las leyes del proceso natural a los mitos, a la poesía, etc. Pero cualquiera que sea la relación o posición con respecto a la naturaleza, en todo progreso del hombre en el dominio y conocimiento humanos de los procesos naturales, la naturaleza sigue existiendo como totalidad absoluta.

Si en la industria, la técnica, la ciencia y la cultura, la naturaleza existe para el hombre como naturaleza *humanizada,* de ello no se deduce que la naturaleza en general sea una "categoría social". El conocimiento y el dominio sobre la naturaleza están socialmente condicionados, y en *este sentido* la naturaleza es una categoría social que varía históricamente, pero la existencia absoluta de la naturaleza no se halla condicionada por nada ni por nadie.

"El hombre para el cual la naturaleza se tranformase totalmente en un objeto de la actividad humana, económica o productiva, dejase de existir en su irreductibilidad como naturaleza, se privaría de un aspecto esencial de la propia vida humana. La cultura que eliminase por completo a la naturaleza de la vida se destruiría a sí misma y se volvería insoportable" [27]

El hombre no está enclaustrado en la subjetividad de la raza, de la socialidad y de los proyectos subjetivos, en los cuales, de diversas formas, se ha definido siempre a sí mis-

[27] Rubinstein, op. cit. pág. 205.

mo, sino que gracias a su ser —que es praxis— posee la capacidad de superar la propia subjetividad y de conocer las cosas como realmente son. En la existencia del hombre, no sólo se produce la realidad humano-social, sino que también se reproduce espiritualmente la realidad en su totalidad. El hombre existe en la totalidad del mundo, pero a esta totalidad pertenece asimismo el hombre con su facultad de reproducir espiritualmente la totalidad del mundo.

Cuando el hombre se vea *comprendido* en la estructura de la realidad, y la realidad sea entendida como totalidad de naturaleza e historia, se habrán sentado las premisas para resolver los problemas filosóficos del hombre. Si la realidad es incompleta sin el hombre, también el hombre es fragmentario sin la realidad. La naturaleza del hombre no puede ser conocida por una antropología filosófica, ya que ésta recluye al hombre en la subjetividad de la conciencia, de la raza o de la socialidad, y lo separa radicalmente del universo. El conocimiento del universo y de las leyes del proceso natural también es *siempre,* directa o indirectamente, conocimiento del hombre y de su naturaleza específica.

En la existencia del hombre se conjugan y encuentran, de modo particular, la realidad humano-social y la realidad ajena al hombre. El hombre es un ser cuya existencia se caracteriza por la producción práctica de la realidad humano-social, y por la reproducción espiritual de la realidad humana y de la realidad ajena al hombre, la realidad en general. En la praxis se abre el acceso tanto al hombre y a su comprensión como a la naturaleza y al conocimiento y dominio de ella. El dualismo de hombre y naturaleza, de libertad y necesidad, de antropologismo y cientifismo, no puede ser superado desde el punto de vista de la conciencia o de la materia, sino sobre la base de la praxis, entendida, en general, en el sentido antes expuesto.

La dialéctica trata de la "cosa misma". Pero la "cosa misma" no es una cosa cualquiera o, dicho sin rodeos, ni siquiera

es una cosa: la "cosa misma" de que se ocupa la filosofía es el hombre y su puesto en el universo, o bien (lo que, con otras palabras, expresa lo mismo): la totalidad del mundo que se revela en la historia por el hombre, y el hombre existente en la totalidad del mundo.

Esta obra se treminó de imprimir el día 23 de junio de 1967 en los TALLERES GRÁFICOS VICTORIA, S. A., Jesús Terán, 9, México, 1, D. F.

La obra consta de 4,000 ejemplares.

Fecha de edición: 30 de junio de 1967.

DIALECTICA DE LO CONCRETO

KAREL KOSÍK

El libro que ofrecemos a nuestros lectores pronto ocupará un lugar insustituible en la bibliografía marxista en lengua española y un puesto eminente entre la producción filosófica que circula en nuestros medios.

El contenido de la presente obra se inscribe, con una brillantez singular desconocida hasta hoy, en el movimiento antidogmático y renovador del marxismo que con diferente fortuna e ímpetu se registra desde 1956. Este movimiento se ha visto sujeto, en más de una ocasión, a falsas concepciones, presentándolo como algo extraño al marxismo, como un desvanecimiento de la línea divisoria entre el marxismo y lo que le es ajeno.

DIALÉCTICA DE LO CONCRETO viene a negar de forma terminante esa falsa concepción. Sin duda de ninguna clase, es el máximo exponente de ese marxismo nuevo y creador que acude a las más genuinas fuentes y vuelve al verdadero Marx despojado de mitos, esquematismos y limitaciones para analizar tanto ideas y realidades abordadas por el fundador del materialismo científico, como otras que Marx no pudo conocer. Con ello, el marxismo se agiganta como concepción cierta de la realidad y como único método científico de análisis de los problemas de la sociedad y de la vida humana individual.

La obra de Karel Kosic arroja viva luz sobre algunas cuestiones capitales del marxismo y aborda otras, que por la originalidad y penetración con que han sido tratadas por el autor, se han insertado en la problemática que preocupa a los más inquietos y profundos filósofos marxistas de nuestro tiempo.

El doctor Adolfo Sánchez Vázquez, catedrático de filosofía de la U.N.A.M., nos presenta junto a una versión rigurosamente fiel de la obra, un amplio Prólogo que al analizar con su profundidad habitual los temas de DIALÉCTICA DE LO CONCRETO, sitúa al lector en el más objetivo campo de apreciación de los valores de la misma.

Karel Kosic, joven filósofo checoslovaco, participó en el XIII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en 1963 en la ciudad de México. Su intervención en dicho Congreso, que causó profunda impresión entre los congresistas, constituye el primer capitulo de la presente obra.